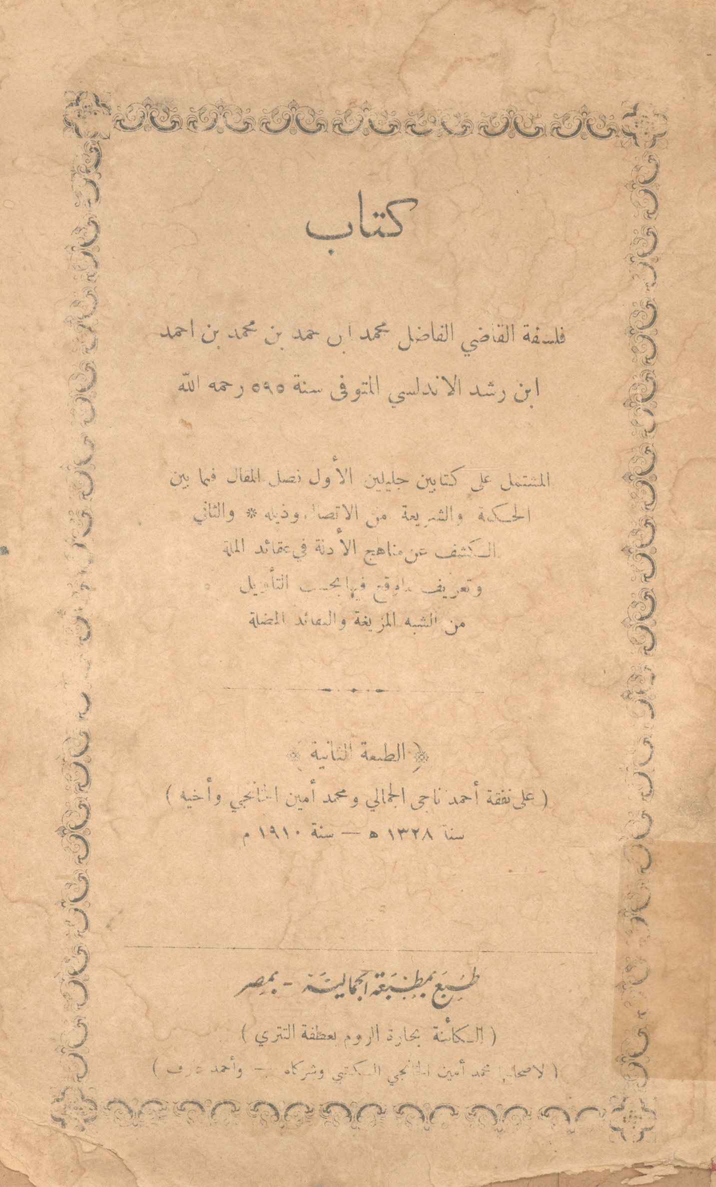


كتاب

فلسفة القاضي الفاضل محمد ابن احمد بن محمد بن احمد
ابن رشد الاندلسي المتوفى سنة ٥٩٥ رحمه الله

المشتمل على كتابين جليلين الأول فصل المقال فيما بين
الحكمة والشريعة من الاتصال وذيله * والثاني
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل
من الشبه المزيغة والبدع المضلة

﴿ الطبعة الثانية ﴾

(على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه)

سنة ١٣٢٨ هـ — سنة ١٩١٠ م

طبع بمطبعة الجمالية - بمصر

(الكائنة بحارة الروم بعطفة التتري)

(لاصحابها محمد أمين الخانجي الكتبي وشركاه — وأحمد عارف)

﴿ ترجمة المؤلف ﴾

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد مولده ومنشؤه بقرطبة مشهور بالفضل معتن بتحصيل العلوم أوحد في علم الفقه والخلاف . اشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق وكان أيضاً متميزا في علم الطب وهو جيد التصنيف حسن المعاني وله فى الطب كتاب الكليات وقد أجاد في تأليفه وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر مودة . ولما ألف كتابه هذا في الامور الكلية قصد من ابن زهر أن يؤلف كتابا في الامور الجزئية لتكون جملة كتابيهما ككتاب كامل في صناعة الطب ولذلك يقول ابن رشد في آخر كتابه ماهذا نصه قال فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الامراض بأوجز ماأ مكننا وأبينه وقد بقي علينا من هذا الجزء القول في شفاء عرض عرض من الاعراض الداخلة على عضو عضو من الاعضاء وهذا وان لم يكن ضروريا لانه منطو بالقوة فيما سلف من الاقاويل الكلية ففيه تتميم ما وارتياض لانا ننزل فيها الى علاجات الامراض بحسب عضو عضو وهي الطريقة التي سلكها أصحاب الكنانيش حتى نجمع في أقاويلنا هذه الى الاشياء الكلية الامور الجزئية فان هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها الي الامور الجزئية ماأمكن الا انا نؤخر هذا الى وقت نكون فيه أشد فراغا لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنانيش فأوفق الكنانيش له الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر وهذا الكتاب سألته انا اياه وانتسخته

فكان ذلك سببا الى خروجـه وهو كما قلنا كتاب الاقاويل الجزئية التي قلت
فيه شدة المطابقة للاقاويل الكلية الا انه مزج هنا لك مع العلاج العلامات
وإعطاء الاسباب على عادة أصحاب الكنانيش ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا
هذا الى ذلك بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج فقط وبالجملة من تحصل له ما
كتبناه من الاقاويل الكليةا مكنه ان يقف على الصواب والخطأ من مداواة
أصحاب الكنانيش في تفسير العلاج والتركيب (حدثني) القاضي أبو مروان
الباجي قال كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي ذكيا رث البزة قوي
النفس وكان قد اشتغل بالتعاليم وبالطب على أبي جعفر بن هارون ولازمه
مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية وكان ابن رشد قد قضى في اشبيلية
قبل قرطبة وكان مكينا عند المنصور وجيها في دولته وكذلك أيضاً كان ولده
الناصر يحترمه كثيراً قال ولما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه الى غزو
الفنس وذلك في عام أحد وتسعين وخمسمائة استدعى أبا الوليد بن رشد فلما
حضر عنده احترمه احتراما كثيراً وقربه اليه حتى تعدى به الموضع الذى
كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنتاتي صاحب
عبد المؤمن وهو الثالث أو الرابع من العشرة وكان هذا أبو محمد عبد الواحد
قد صاهره المنصور وزوجه بابنته لعظم منزلته عنده ورزق عبد الواحد منها
ابنا اسمه علي وهو الآن صاحب أفريقية فلما قرب المنصور ابن رشد وأجلسه
الى جانبه حادثه ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه
فهنؤوه بمنزلته عند المنصور واقباله عليه فقال والله ان هذا ليس مما يستوجب
الهناء به فان أمير المؤمنين قد قربني دفعة الى أكثر مما كنت أؤمله فيه
أو يصل رجائي اليه وكان جماعة من أعدائه قد شنعوا بأن أمير المؤمنين قد

أمر بقتله فلما خرج سالما أمر بعض خدمه ان يمضي الى بيته ويقول لهم ان يصنعوا له قطاً وفراخ حمام مسلوقة الى أن يأتي اليهم وانما كان غرضه بذلك تطييب قلوبهم بعافيته ثم ان المنصور فيما بعد نقم على ابي الوليد بن رشد وأمر بأن يقيم في اليسانة وهي بلد قريب من قرطبة وكانت أولا لليهود وان لا يخرج منها ونقم أيضاً على جماعة أخر من الفضلاء الأعيان وأمر ان يكونوا في مواضع أخر وأظهر انه فعل بهم ذلك بسبب مايدعى فيهم انهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل وهؤلاء الجماعة هم أبو الوليد بن رشد وأبو جعفر الذهبي والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم قاضي بجاية وأبو الربيع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي وبقوا مدة ثم ان جماعة من الاعيان بأشبيلية شهدوا لابن رشد انه على غير مانسب اليه فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة وجعل أبا جعفر الذهبي مزواراً للطلبة ومزواراً للاطباء وكان يصفه المنصور ويشكره ويقول ان أبا جعفر الذهبي كالذهب الابريز الذي لم يزدد في السبك الا جودة. قال القاضي أبو مروان ومما كان في قلب المنصور من ابن رشد انه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول تسمع ياأخي وأيضاً فان ابن رشد كان قد صنف كتابا في الحيوان وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر يعني المنصور فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه وكان أحد الاسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده. ويقال ان مما اعتذر به ابن رشد انه قال انما قلت ملك البرين وانما تصحفت على القارئ فقال ملك البربر وكانت وفاة القاضي أبي الوليد بن رشد رحمه الله في مراكش أول

سنة خمس وتسعين وخمسمائة وذلك في أول دولة الناصر وكان ابن رشد قد عمر عمرا طويلا وخلف ولداً طبيباً عالما بالصناعة يقال له أبو محمد عبد الله وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا في قضاء الكور (ومن) كلام أبي الوليد بن رشد قال من اشتغل بعلم التشريح ازداد ايمانا بالله (ولأبي) الوليد بن رشد من الكتب كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف أهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات التي هي مثار الاختلاف . كتاب المقدمات في الفقه . كتاب نهاية المجتهد في الفقه . كتاب الكليات . شرح الأرجوزة المنسوبة الى الشيخ الرئيس بن سينا فى الطب . كتاب الحيوان . جوامع كتب ارسطوطاليس في الطبيعيات والالهيات . كتاب الضروري في المنطق ملحق به . تلخيص كتب ارسطوطاليس وقد لخصها تلخيصاً تاما مستوفيا . تلخيص الالهيات لنيقولاوس . تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لارسطوطاليس . تلخيص كتاب الاخلاق لارسطوطاليس . تلخيص كتاب البرهان لارسطوطاليس . تلخيص كتاب السماع الطبيعي لارسطوطاليس شرح كتاب النفس لارسطوطاليس . تلخيص كتاب الاسطقسات لجالينوس. تلخيص كتاب المزاج لجالينوس . تلخيص كتاب القوي الطبيعية لجالينوس . تلخيص كتاب العلل والاعراض لجالينوس . تلخيص كتاب التعرف لجالينوس . تلخيص كتاب الحميات لجالينوس . تلخيص أول كتاب الادوية المفردة لجالينوس . تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس . كتاب تهافت التهافت يرد فيه على كتاب التهافت للغزالي. كتاب منهاج الأدلة في علم الأصول . كتاب صغير سماه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. المسائل المهمة على كتاب البرهان لارسطوطاليس. شرح كتاب

القياس لارسطوطاليس. مقالة في العقل. مقالة في القياس. كتاب في فحص هل يمكن للعقل الذي فينا وهو المسمى بالهيولاني أن يعقل الصور المفارقة بآخرة أو لا يمكن ذلك وهو المطلوب الذي كان ارسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس. مقالة في أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى. مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبجهة نظر ارسطوطاليس فيها ومقدار ما في كتاب كتاب من أجزاء الصناعة الموجودة في كتب ارسطوطاليس ومقدار ما زاد لاختلاف النظر يعني نظريهما. مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان. مقالة أيضا في اتصال العقل بالانسان: مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات: كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء لابن سينا: مسألة في الزمان: مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الاولى وتبيين ان برهان ارسطوطاليس هو الحق المبين: مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته واجب بغيره والى واجب بذاته: مقالة في المزاج: مسألة في نوائب الحمى: مقالة في حميات العفن مسائل في الحكمة: مقالة في حركة الفلك. كتاب فيما خالف أبو نصر ارسطوطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود: مقالة في الترياق



﴿ كتاب فلسفة القاضي أبي الوليد محمد ابن رشد ﴾

صحيفة

صحيفة

صحيفة

كتاب

فلسفة القاضي الفاضل محمد بن احمد بن محمد بن احمد
ابن رشد الأندلسي المتوفي سنة ٥٩٥ رحمه الله

المشتمل على كتابين جليلين الأول فصل المقال فيما بين
الحكمة والشريعة من الاتصال وذيله * والثاني
الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة ·
وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل
من الشبه المزيغة والعقائد المضلة

﴿ الطبعه الثانيه ﴾

(على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد امين الخانجي وأخيه)

سنة ١٣٢٨ هـ — سنة ١٩١٠ م

(طبع بالمطبعه الجماليه)

(الكائنه بحارة الروم — بمصر)

(لاصحابها محمد امين الخانجي الكتبي وشركاه — وأحمد عارف)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفقيه الاجل الاوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الأعدل أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد رضي تعالى الله عنه ورحمه ﴿ أما بعد ﴾ حمد الله بجميع محامده * والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله * فان الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك : فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب اليه فأما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا ومثل قوله تعالى ﴿ أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء ﴾ وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات

واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه ابراهيم عليه السلام

فقال تعالى ﴿ وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ﴾ الآية وقال تعالى ﴿ أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت ﴾ وقال ﴿ويتفكرون في خلق السموات والارض﴾ الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة

واذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا اليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الأفضل أو الامر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس وذلك لا يمكن أيضاً أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تقدمت أعني المقدمات وأنواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل فانه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الاحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه بل هو

أحرى بذلك لانه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى ﴿فاعتبروا ياأولي الأبصار﴾ وجوب معرفة القياس الفقهي فبالحري أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي: وليس لقائل أن يقول ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الاول فان النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الاول وليس يرى أنه بدعة فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي الا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص: واذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فبين أنه ان كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتقدم بالمتأخر حتى تكمل المعرفة به فانه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع مايحتاج اليه من ذلك كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع مايحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهي بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك وان كان غير ناقد فحص عن ذلك: فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام واذا كان الامر هكذا وكان كل ما يحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا الى كتبهم

فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كله صوابا قبلناه منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية: وبين أيضاً ان هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم على مثال ما عرض في علوم التعاليم فانه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة ورام انسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الاجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان ازكى الناس طبعا الا بوحي أو شيء يشبه الوحي بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفا أو ستين لعد هذا القول جنونا من قائله وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياما لا يشك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم: وأما الذي أحوج في هذا الى التمثيل بصناعة التعاليم فهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها الا في زمن طويل ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام ما عدا المغرب لكان أهلا أن يضحك منه لكون ذلك ممتنعا مع وجود ذلك مفروغا منه وهذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط بل والعملية فانه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد

بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهى الحكمة

واذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا ان ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم: فقد تبين من هذا ان النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع اذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها — وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية — فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى وليس يلزم من أنه ان غوي غاو بالنظر فيها وزل زال إما من قبل نقص فطرته وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبة شهواته عليه أو انه لم يجد معلما يرشده الى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الاسباب فيه أو اكثر من واحد منها أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها فان هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شئ لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته ان يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض: ولذلك قال عليه الصلاة والسلام للذي أمره بسقي العسل أخاه لاسهال كان فيه فتزايد الاسهال به لما سقاه العسل وشكا ذلك اليه صدق الله وكذب بطن أخيك بل نقول ان مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل ان قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من

قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لان قوما شرقوا به فماتوا فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش ذاتي وضروري: وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم وصناعتهم انما تقتضي بالذات الفضيلة العملية فاذا لا يبعد ان يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية ماعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية : واذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الالهية حق وانها التي نبهت على هذه السعادة ودعت اليها التي هي المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته وان ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق فنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالاقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية : وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الا من يجحدها عنادا بلسانه أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث الى الاحمر والاسود أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى وذلك صريح في قوله تعالى ﴿أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ واذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدي الى معرفة الحق فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ماورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له :

واذا كان هذا هكذا فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا فان كان موافقا فلا قول هنالك وان كان مخالفا طلب هنالك تأويله ومعنى التأويل هو — إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير ان يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي — واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فان الفقيه انما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل نقول انه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب ان يشهد ولهذا المعنى أجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلفوا في المأول منها من غير المأول فالاشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء وحديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره والسبب في ورود

الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما فالى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الى قوله والراسخون في العلم﴾ فان قال قائل ان في الشرع اشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها فهل يجوز ان يؤدي البرهان الى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله . قلنا اما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصح وان كان الاجماع فيها ظنيا فقد يصح ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل في أمثال هذه الاشياء وقد يدلك على ان الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن ان يتقرر في العمليات انه ليس يمكن ان يتقرر الاجماع في مسئلة ما في عصر ما الا بان يكون ذلك العصر عندنا محصورا وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا أعني معلوما أشخاصهم ومبلغ عددهم وان ينقل الينا في المسئلة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ويكون مع هذا كله قد صح عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وباطن وان العلم بكل مسئلة يجب أن لا يكتم عن أحد وان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة واما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم انهم كانوا يرون ان للشرع ظاهرا وباطنا وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ماروى البخاري عن علي رضي الله عنه انه قال حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون ان يكذب الله ورسوله ومثل ماروي من ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن ان

يتصور اجماع منقول الينا عن مسئلة من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعا انه لايخلو عصر من الأعصار من علماء يرون ان في الشرع أشياء لاينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس وذلك بخلاف ماعرض في العمليات فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء ويكتفي حصول الاجماع فيها بان تنتشر المسئلة فلا ينقل الينا فيها خلاف فان هذا كاف في حصول الاجماع في العمليات بخلاف الامر في العلميات : فان قلت واذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع في التأويل اذ لا يتصور ذلك في اجماع فما تقول في الفلاسفة من أهل الاسلام كأبي نصر وابن سينا فان أبا حامد قد قطع بتفكيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل في القول بقدم العالم وبأنه تعالى لايعلم الجزئيات تعالى عن ذلك وفي تأويل ماجاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد . قلنا الظاهر من قوله فى ذلك انه ليس تكفيره اياهما فى ذلك قطعا اذ قد صرح فى كتاب التفرقة ان التفكير بخرق الاجماع فيه احتمال وقد تبين من قولنا انه ليس يمكن ان يتقرر اجماع في أمثال هذه المسائل لماروي عن كثير من السلف الاول فضلا عن غيرهم ان ههنا تأويلات لايجب ان يفصح بها الا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم لان الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى والراسخون في العلم لانه اذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به مالا يوجد عند غير أهل العلم وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به وهذا انما يحمل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل فان غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان بها لا من قبل البرهان فان كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب أن يكون بالبرهان واذا كان بالبرهان

فلا يكون الامع العلم بالتأويل لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلا هو الحقيقةوالبرهان لا يكون الا على الحقيقة

واذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها اجماع مستفيض وهذا بين بنفسه عند من أنصف : والى هذا كله فقد نرى ان أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من أنهم يقولون أنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا وذلك أن علمنا معلوم للمعلوم بهفهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم اللهسبحانه بالوجودعلى مقابل هذا فانه علة للمعلوم الذي هو الموجود فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل : فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات مثل الجلل المقول على العظيم والصغير والصريم المقول على الضوء والظلمة ولهذا ليس ههنا حديشمل العلمين جميعاً كما توهمه المتكلمون من أهلزماننا: وقدأفردنا فيهذه المسئلة قولا حركنا اليه بعض أصحابناوكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون أنه سبحانه لايعلم بالعلمالقديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليهوليس يرون أنهلا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فان الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الموجود والامر في ذلكبالعكس ولذلكما قد أدى اليه البرهان ان ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو بجزئي فلا معنى للاختلاف في

هذه المسئلة أعني في تكفيرهم أولا تكفيرهم

وأما مسئلة قدم العالم أو حدوثه فان الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الاشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعا للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء : وذلك أنهم اتفقوا على ان ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعني على وجوده وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعريين على تسميتها محدثة : واما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فان المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه اويلزمهم ذلك اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والاجسام وهم ايضاً متفقون مع القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وانما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته . وارسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل : فهذا

الموجود الآخر الامر فيه بين أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم فمن غلب عليه مافيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديما ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديماً حقيقياً فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناه عندهم من الماضي فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فان الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد أعني أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسئلة أعني ان اسم القدم والحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا ان الامر ليس كذلك. وهذا كله مع ان هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع وذلك أن قوله تعالى ﴿ وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ﴾ يقتضي بظاهره ان وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى ﴿ يوم تبدل الارض غير الارض والسموات ﴾ يقتضي أيضاً بظاهره ان وجوداً ثانيا بعد هذا الوجود وقوله تعالى ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان ﴾ يقتضي بظاهره ان السموات خلقت من شيء. والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فانه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً ابداً فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه

الآيات أن الاجماع انعقد عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء ويشبه ان يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري أعني أنه ليس لنا ان لا نصدق او نصدق كما لنا ان نقوم اولا نقوم واذا كان من شرط التكليف الاختيار فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له اذا كان من أهل العلم معذور ولذلك قال عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وان أخطأ فله اجر وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بانه كذا اوليس بكذا وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل وهذ الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء اذا نظروا في الاشياء العويصة التي كلفهم الشرع بالنظر فيها واما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو أثم محض وسواء كان الخطأ في الامور النظرية اوالعملية فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطأ في الحكم لم يكن معذوراً كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو إما آثم وإما كافر واذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام ان تجتمع له أسباب الاجتهاد وهي معرفة الاصول ومعرفة الاستنباط من تلك الاصول بالقياس فكم بالحري أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات أعني أن يعرف الاوائل العقلية ووجه الاستنباط منها وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ في صناعة الطب والحاكم الماهر اذا أخطأ في الحكم ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن واما خطا ليس يعذر فيه أحد من الناس بل

ان وقع في مبادي الشريعة فهو كفر وان وقع فيما بعد المبادي فهو بدعة وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل الى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع : وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي وذلك ان هذه الأصول الثلاثة تؤدي اليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية فالجاحد لأمثال هذه الاشياء اذا كانت أصلاً من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها لأنه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان وان كان من أهل الجدل فبالجدل وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة ولذلك قال عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويؤمنوا بي يريد بأيّ طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاث وأما الاشياء التي لخفائها لا تعلم الا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان اما من قبل فطرهم واما من قبل عادتهم واما من قبل عدمهم أسباب التعليم بان ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذا كانت تلك الامثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطابية وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي الا لأهل البرهان: وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة واذا اتفق كما قلنا أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتج أن نضرب له أمثالا وكان على ظاهره لا يتطرق اليه

تاويل وهـذا النحو من الظاهر ان كان في الاصول فالمتأول له كافر مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء وأنه انما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وأنها حيلة وأنه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط : واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تاويله فان كان تاويله في المبادي فهو كفر وان كان فيما بعد المبادي فهو بدعة : وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تاويله وحملهم اياه على ظاهره كفر وتاويل غير أهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعـة ومن هذا الصنف آية الاستواء وحـديث النزول ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء اذ أخبرته ان الله في السماء أعتقها فانها مؤمنة اذ كانت ليست من أهل البرهان والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل أعني أنهم لا يصدقون بالشيء الا من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا الى شيء متخيل ويدخل أيضاً على من لا يفهم من هذه النسبة الا المكان وهم الذين شـدوا على رتبة الصنف الاول قليلاً في النظر باعتقاد الجسمية ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هـذه انها من المتشابهة وأن الوقف في قوله تعالى ﴿ وما يعلم تأويله الا الله ﴾ وأهل البرهان مع أنهم مجمعون في هذا الصنف أنه من المؤول فقد يختلفون في تاويله وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان. وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيـه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تاويله ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء وذلك لعواصة هـذا الصنف واشتباهه والمخطيء في هذا معذور أعني من العلماء. فان قيل فاذا تبين

أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب فمن أي هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله : فنقول ان هذه المسئلة الامر فيها بين أنها من الصنف المختلف فيه وذلك انا نرى قوما ينسبون أنفسهم الى البرهان يقولون إن الواجب حملها على ظاهرها اذ كان ليس ههنا برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الاشعرية وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان يتأولونها وهؤلاء يختلفون في تاويلها اختلافا كثيراً وفي هذا الصنف أبو حامد معدود هو وكثير من المتصوفة ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه : ويشبه أن يكون المخطيء في هذه المسئلة من العلماء معذوراً والمصيب مشكوراً أو مأجوراً وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحوا من أنحاء التأويل أعني في صفة المعاد لا في وجوده اذا كان التاويل لا يؤدي الى نفي الوجود وانما كان جحد الوجود في هذه كفرا لانه أصل من أصول الشريعة وهو مما يقع التصديق به في بعض الطرق الثلاث المشتركة للاحمر والاسود وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها على الظاهر وتاويلها في حقه كفر لانه يؤدي الى الكفر ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتاويل في حقه كفر لانه يؤدي الى الكفر فمن أفشاه له من أهل التاويل فقد دعاه الى الكفر والداعي الى الكفر كافر ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين لانها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو أهل البرهان وأما اذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل انما قصد خيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ولكنه كثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل

العلم وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الاشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى أنه كما قيل شعر

يوما يمان اذا لقيت ذايمن * وان لقيت معديا فعدنان

والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن هذا العلم الا من كان من أهل العلم كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها وان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين أخف لانه لا يقف على كتب البرهان في الاكثر الا أهل الفطر الفائقة وانما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم ولكن سعيها بالجملة صادٌّ لما دعا اليه الشرع لانه ظلم لأفضل أصناف الناس وأفضل أصناف الموجودات اذ كان العدل في أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها من كان معداً لمعرفتها على كنهها وهم أفضل أصناف الناس فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقه الذي هو الجهل به ولذلك قال تعالى ﴿ ان الشرك لظلم عظيم ﴾

فهذا ما رأينا أن نثبته في هذا الجنس من النظر أعني التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استخرنا أن نكتب في ذلك حرفا ولا ان نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر لان شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان والله الهادي والموفق للصواب : وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق : والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة

الشريعة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الاخروي. والعمل الحق هو امتثال الافعال التي تفيد السعادة وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الافعال هي التي تسمى العلم العملي. وهذه تنقسم قسمين أحدهما أفعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذى يسمى الفقه . والقسم الثاني أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التي دعا اليها الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة والى هذا نحا أبو حامد في كتابه: ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس وخاضوا في الجنس الثاني وكان هذا الجنس أملك بالتقوى التى هي سبب السعادة سمى كتابه إحياء علوم الدين وقد خرجنا عما كنا بسبيله فنرجع فنقول : لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم صنفين تصورا وتصديقا كما بين ذلك أهل العلم بالكلام وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا البرهانية والجدلية والخطابية وطرق التصور اثنتان إما الشيء نفسه وإما مثاله وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية مع ما في تعليم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك الى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها وكان الشرع انما هو مقصوده تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع انحاء طرق التصديق وانحاء طرق التصور . ولما كانت طرق التصديق منها ماهي عامة لأكثر الناس أعني وقوع التصديق من قبلها وهي الخطابية والجدلية والخطابية أعم من الجدلية ومنها ماهي خاصة بأقل الناس وهي البرهانية وكان الشرع مقصوده الاول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للاكثر في وقوع التصور والتصديق

وهذه الطرق هي في الشريعة على أربعة أصناف . أحدها أن تكون مع انها مشتركة خاصة بالامرين جميعا أعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع انها خطابية أو جدلية وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية وعرض لنتائجها أن أخذت أنفسها دون مثالاتها وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل والجاحد له أو المتأول كافر . والصنف الثاني أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية وتكون النتائج مثالات للامور التي قصد إنتاجها وهذا يتطرق اليه التأويل أعني لنتائجه . والثالث عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي الامور التي قصد انتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وهذا أيضا لايتطرق اليه تأويل أعني لنتائجه وقد يتطرق لمقدماته . والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أومظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه وهذه فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها . وبالجملة فكل مايتطرق اليه من هذه التآويل لايدرك الا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين جميعا أعني في التصور والتصديق اذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق أعنى اذا كان دليل التأويل أتم إقناعا من دليل الظاهر وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية الى القوة الجدلية وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعرية والمعتزلة وان كانت المعتزلة في

الاكثر أوثق أقوالا وأما الجمهور الذين لايقدرون على أكثر من الاقاويل الخطابية فغرضهم إمرارها على ظاهرها ولايجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا

فاذا الناس على ثلاثة أصناف. صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك انه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق. وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أوبالطبع والعادة. وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لاهل الجدل فضلا عن الجمهور ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح الى الكفر. والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول فاذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك الى الكفر ان كان في أصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولايثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية أعني الكتب التي الاقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين كما صنع ذلك أبوحامد ولهذا يجب أن يصرح ويقال في الظاهر الذى الاشكال في كونه ظاهرا بنفسه للجميع وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم انه متشابه لايعلمه الا الله وان الوقت يجب هنا في قوله عز وجل ﴿وما يعلم تأويله الا الله﴾ وبمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الامور الغامضة التي لاسبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا﴾ وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه

للناس الى الكفر وهو ضد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا فانا قدشهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا وانهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه أعني لاتقبل تأويلا وان الواجب هو التصريح بهذه الاشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة : ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع مثال من قصد الى طبيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس وازالة الإمراض عنهم بان وضع لهم أقاويل مشتركة التصديق في وجوب استعمال الأشياء التى تحفظ صحتهم وتزيل أمراضهم وتجنب أضدادها اذ لم يمكنه فيهم أن يصير جميعهم أطباء لان الذي يعلم الاشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب فتصدى هذا الى الناس وقال لهم ان هذه الطرق التي وضعها لكم هذا الطبيب ليست بحق وشرع في ابطالها حتى أبطلت عندهم أو قال ان لها تأويلات فلم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل افترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيأ من الاشياء النافعة في الصحة وازالة المرض أو يقدر هذا المصرح لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملها معهم أعني حفظ الصحة لا بل مايقدر هو على استعماله معهم ولا هم يستعملونها فيشملهم الهلاك . هذا ان صرح لهم بتأويلات صحيحة في تلك الاشياء لكونهم لايفهمون ذلك التأول فضلا ان صرح لهم بتأويلات فاسدة لانهم يؤول بهم الامر ان لا يروا أن ههنا صحة يجب أن تحفظ ولا مرضا يجب أن يزال فضلا عن أن يروا أن ههنا أشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض وهذه هي حال من يصرح بالتأويل

للجمهور ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن الشرع كافر وانما كان هذا التمثيل يقينيا وليس بشعري كما القائل أن يقول لانه صحيح التناسب وذلك ان نسبة الطبيب الى صحة الأبدان نسبة الشارع الى صحة الانفس أعني أن الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان اذا وجدت ويستردها اذا عدمت والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الانفس وهذه الصحة هي المسماة تقوى وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالافعال الشرعية في غير ما آية فقال تعالى ﴿ كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ﴾ وقال تعالى ﴿ لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم ﴾ وقال ﴿ ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ الى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى: فالشارع انما يطلب بالعلم الشرعي أو العمل الشرعي هذه الصحة وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة الأخروية وعلى ضدها الشقاء الأخروي فقد تبين لك من هذا أنه ليس يجب ان تثبت التأويلات الصحيحة فى الكتب الجمهورية فضلا عن الفاسدة والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الانسان فأبى ان يحملها وأشفق منها جميع الموجودات أعني المذكورة فى قوله تعالى ﴿ انا عرضنا الأمانة على السموات والارض والجبال ﴾ الآية ومن قبل التأويلات والظن بانها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور وكذلك فعلت الاشعرية وان كانو أقل تأويلا فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق

وزائدا الى هذا كله ان طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها اذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الاصول التى بنت عليها الاشعرية معارفها هي سوفسطائية فانها تجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الاعراض وتأثير الاشياء بعضها في بعض ووجود الاسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط ولقد بلغ تعدي نظارهم في هذا المعنى على المسلمين ان فرقة من الاشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم وهم الكافرون والضالون بالحقيقة : ومن هنا اختلفوا فقال قوم أول الواجبات النظر وقال قوم الايمان أعني من قبل انهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس وظنوا ان ذلك طريق واحد فأخطئوا مقصد الشارع وضلوا وأضلوا : فان قيل فاذا لم تكن هذه الطرق التي سلكها الاشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة الى قصد الشارع تعليم الجمهور بها وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها فأي الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه . قلنا هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط فان الكتاب العزيز اذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة واذا تؤمل الامر فيها ظهر انه ليس يلفى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهرا بنفسه أو أظهر منها للجميع وذلك شئ غير موجود فقد أبطل حكمتها وأبطل فعلها المقصود في افادة السعادة الانسانية وذلك ظاهر جدا من حال الصدر الاول وحال من

أتى بعدهم فان الصدر الاول انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به . وأما من أتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعمد الى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شئ شئ مما كلفنا اعتقاده ويجتهد في نظره الى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيأ الا اذا كان التأويل ظاهرا بنفسه أعني ظهورا مشتركا للجميع فان الأقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس اذا تؤملت يشبه أن يبلغ من نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهر ماهو منها ليس على ظاهره الا من كان من أهل البرهان وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الأقاويل فان الاقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز . أحدها انه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها . والثانية أنها تقبل النصرة بطبعها الى أن تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها ان كانت مما فيها تأويل الا أهل البرهان . والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة أعني ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق ولهذا كثرت البدع وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وان أنسا الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما يسر لنا منه فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد فان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة فان

الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة فالأذية ممن ينسب اليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة. وقد أذاها أيضا كثير من الاصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم اليها وهي الفرق الموجودة فيها والله يسدد الكل ويوفق الجميع لمحبته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله وبرحمته وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الامر الغالب وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق وذلك انه دعا الجمهور من معرفة الله الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة

﴿ ضميمة لمسألة العلم القديم التي ذكرها أبو الوليد
في فصل المقال رضي الله عنه ﴾

أدام الله عزكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السديد الى ان وقفتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقا بالاشياء المحدثة وجب علينا لمكان الحق ولمكان ازالة هذه الشبهة عنكم ان نحل هذا الشك بعد أن نقول في تقريره فانه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل والشك يلزم هكذا ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل أن تكون فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد. فان

قلنا انها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن نوجد لزم أن يكون العلم القديم متغيراوأن يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود قد حدث هنالك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم . وان قلنا ان العلم بها واحد في الحالتين قيل فهل هي في نفسها أعني الموجودات الحادثة قبل أن توجد كما هي حين وجدت فسيجب أن يقال ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين وجدت والا كان الموجود والمعدوم واحدا فاذا سلم الخصم هذا قيل له أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه فاذا قال نعم قيل فيجب على هذا اذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف والا فقد علم على غير ما هو عليه فاذا يجب أحد أمرين اما أن يختلف العلم القديم في نفسه أو تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الامرين مستحيل عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك مايظهر من حال الانسان أعني من تعلق علمه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها اذا وجدت فانه من البين بنفسه ان العلمين متغايران والا كان جاهلا بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه وليس ينجي من هذا ماجرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا بانه تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجود موجود فانه يقال لهم فاذا وجدت فهل حدث هنا لك تغير أو لم يحدث وهو خروج الشيء من العدم الى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كابروا وان قالوا حدث هنالك تغير قيل لهم فهل حدوث هذا التغيير معلوم للعلم القديم أم لا فيلزم الشك المتقدم وبالجملة فيعسر أن يتصور ان العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد ان وجد علم واحد بعينه : فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يمكن

أن يقرر به على مافاوضنا كم فيه وحل هذا الشك يستدعي كلاما طويلا الا انا ههنا نقصد للنكتة التي بها ينحل : وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في كتابه الموسوم بالتهافت بشيء ليس فيه مقنع وذلك انه قال قولا معناه هذا وهو انه زعم ان العلم والمعلوم من المضاف وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله سبحانه أعني أن يتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثال ذلك في المضاف انه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغير في نفسه وليس بصادق فان الاضافة قد تغيرت في نفسها وذلك أن الاضافة التي كانت يمنة قد عادت يسرة وانما الذي لم يتغير هو موضوع الاضافة أعني الحامل لها الذي هو زيد واذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الاضافة فقد يجب أن يتغير عند تغير المعلوم كما تتغير اضافة الاسطوانة الى زيد عند تغيرها وذلك اذا عادت يسرة بعد ان كانت يمنة:والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود.وذلك ان وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان اذا وجد الموجود بعد ان لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له فاذا واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث وانما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله أعني تغيرا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغيرا عند حدوث

معلومه عنه فاذا قد انحل الشك ولم يلزمنا انه اذا لم يحدث هنا لك تغير أعني في العلم القديم فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ماهو عليه وانما لزم أن لا يعلمه بعلم محدث الا بعلم قديم لان حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود انما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث . فاذا العلم القديم انما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث لا انه غير متعلق أصلا كما حكي عن الفلاسفة انهم يقولون لموضع هذا الشك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات وليس الامر كما توهم عليهم بل يرون انه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها اذ كان علة لها لا معلولا عنها كالحال في العلم المحدث. وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به فانه قد اضطر البرهان الى أنه عالم بالأشياء لان صدورها عنه انما هو من جهة انه عالم لا من جهة انه موجود فقط أو موجود بصفة كذا بل من جهة انه عالم كما قال تعالى ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ وقد اضطر البرهان الى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه وكيف يمكن أن يتصور ان المشائين من الحكماء يرون ان العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون انه سبب الانذارات في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الالهامات فهذا ماظهر لنا في وجه حل هذا الشك وهو أمر لا مرية فيه ولا شك والله الموفق للصواب والمرشد للحق والسلام عليك ورحمة الله وبركاته والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ماوقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة
تصنيف الشيخ العلامة أبي الوليد بن رشد ﴾

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ قال الشيخ أبوالوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن رشد (وبعد) حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته ووفقهم لفهم شريعته واتباع سنته وأطلعهم من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه الى خلقه على ماااستبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته وتحريف المبطلين من أمته وانكشف لهم ان من التأويل مالم يأذن الله ورسوله به وصلواته التامة على أمين وحيه وخاتم رسله وعلى آله وأسرته: فانه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها وقلنا هناك ان الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وان الظاهر منها فرض الجمهور وان المؤول هو فرض العلماء. وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله وانه لايحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال علي رضي الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله: فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة فان الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى انه على الشريعة الاولى وان من خالفه اما مبتدع واما كافر مستباح الدم والمال وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة: وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا

أربعة . الطائفة التي تسمى الأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة والتي تسمى بالمعتزلة . والطائفة التي تسمى بالباطنية . والطائفة التي تسمى بالحشوية وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقدات مختلفة وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا انها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس وان من زاغ عنها فهو اما كافر واما مبتدع . واذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر ان جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لايتم الايمان الا بها وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم دون ماجعل أصلا في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح : وأبتدئ من ذلك بتعريف ماقصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى والطرق التي سلك بهم في ذلك وذلك في الكتاب العزيز ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تفضي الى وجود الصانع اذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف. وقبل ذلك فينبغي ان نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك فنقول : أما الفرقة التي تدعى (بالحشوية) فانهم قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل أعني أن الايمان بوجوده الذي كلف الناس للتصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به ايمانا كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها انها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها الى الاقرار به وذلك انه يظهر من غير ما آية من كتاب الله أنه دعا الناس فيها الى التصديق

بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى ﴿ يأأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ﴾ الآية ومثل قوله تعالى ﴿ أفي الله شك فاطر السموات ﴾ الى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى : وليس لقائل أن يقول انه لو كان ذلك واجبا على كل من آمن بالله أعني لا يصح ايمانه الا من قبل وقوعه عن هذه الادلة لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحدا الى الاسلام الا عرض عليه هذه الأدلة فان العرب كلها تعترف بوجود الباري سبحانه ولذلك قال تعالى ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ﴾ ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة الى أن لا يفهم شيأ من الأدلة الشرعية التي نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور وهذا هو أقل الوجود فاذا وجد ففرضه الايمان بالله من جهة السماع فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع (وأما الأشعرية) فانهم رأوا ان التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون الا بالعقل لكن سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس الى الايمان به من قبلها. وذلك ان طريقتهم المشهورة انبنت على بيان ان العالم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ وان الجزء الذي لا يتجزأ محدث والاجسام محدثة بحدوثه. وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين الى وجود الباري. وذلك أنه اذا فرضنا ان العالم محدث لزم كما يقولون أن يكون له ولا بد فاعل محدث ولكن يعرض

في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه وذلك ان هـذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محدثا . أما كونه محدثا فلانه يفتقر الى محدث وذلك المحدث الى محدث ويمر الأمر الى غير نهاية وذلك مستحيل . وإنما كونه أزليا فانه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً فتكون المفعولات أزلية والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث اللهم الا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم فان المفعول لابد أن يتعلق به فعـل الفاعل وهم لايسلمون ذلك فان من أصولهم ان المقـارن للحوادث حادث وأيضا ان كان الفاعل حينا يفعل وحينا لا يفعل وجب أن تكون هنالك علة صيرته باحـدى الحالتين أولى منـه بالأخرى فيسأل أيضا في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة فيمر الأمر الى غير نهاية وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك لأن الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول واذا كان المفـعول حادثا فواجب أن يكون الفـعل المتعلق بايجاده حادثا وسواء فرضنا الارادة قديمة أوحديثة متقدمة على الفعل أومعه فكيفما كان فقد يلزمهم اما أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور . إما ارادة حادثة وفعل حادث . وإما فعل حادث وإرادة قديمة . وإما فعل قديم وإرادة قديمة والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعـل قديم بلا واسطة ان سلمنا لهم انه يوجـد عن ارادة قديمة ووضع الارادة نفسها هي للفـعل المتعلق بالمفعول شيء لايعـقل وهو كفرض مفعول بلا فاعل فان الفـعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة والارادة هي شرط الفعل لا الفعل وأيضا فهذه الارادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرا لانهاية له اذ كان الحادث معدوما

دهرا لانهاية له فهي لاتتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت ايجاده الا بعد انقضاء دهر لانهاية له وما لانهاية له لاينقضي فيجب أن لايخرج هذا المراد الى الفعل أو ينقضي دهر لا نهاية له وذلك ممتنع . وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دوران الفلك وأيضا فان الارادة التي تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص لابد أن يحدث فيها في وقت ايجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لانه ان لم يكن في المريد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه الى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة. ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف مالا يطاق وأيضا فان الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا أعني ان الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور . ونحن ننبه على ذلك بعض التنبيه فنقول ان الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان . أحدهما وهو الاشهر الذي اعتمد عليه عامتهم ينبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم . احداها ان الجواهر لاتنفك من الأعراض أي لاتخلو منها . والثانية ان الأعراض حادثة. والثالثة أن مالا ينفك عن الحوادث حادث أعني مالا يخلو من الحوادث هو حادث. فاما المقدمة الأولى وهي القائلة ان الجواهر لا تتعرى من الأعراض فان عنوا بها الأجسام المشار اليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة وان عنوا بالجوهر الجزء الذي لاينقسم وهو الذي يريدونه بالجوهر

الفرد ففيها شك ليس باليسير وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها وانما ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جدا والدلائل التي تستعملها الأشعرية في اثباته هى خطابية في الاكثر وذلك ان استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون ان من المعلومات الأول ان الفيل مثلا انما نقول فيه انه أعظم من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة واذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحدا بسيطا واذا فسد الجسم فاليها ينحل واذا تركب فمنها يتركب وهذا الغلط انما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا ان ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة وذلك ان هذا يصدق في العدد أعني ان نقول ان عددا أكثر من عدد من قبل كثرة الاجزاء الموجودة فيه أعني الوحدات وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول في الكم المتصل انه أعظم وأكبر ولا نقول انه أكثر وأقل ونقول فى العدد انه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر وعلى هذا القول فتكون الاشياء كلها أعدادا ولا يكون هنالك عظم متصل أصلا فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها. ومن المعروف بنفسه ان كل عظم فانه ينقسم بنصفين أعني الاعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم وأيضا فان الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعا وليس يمكن ذلك في العدد لكن يعارض هذا أيضا ان الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام وكل منقسم فاما أن ينقسم الى شيء منقسم أو الى شيء غير منقسم فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا

ينقسم وان انقسم الى منقسم عاد السؤال أيضا في هـذا المنقسم هـل ينقسم الى منقسم أو الى غير منقسم فان انقسم الى غير نهاية كانت في الشيء المتناهي أجزاء لانهاية لها ومن المعلومات الاول ان أجزاء المتناهي متناهية. ومن الشكوك المعتاصة التي تلزمهم أن يسألوا اذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث فان الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث فان من أصولهم ان الاعراض لا تفارق الجواهر فيضطرهم الامر الى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ولموجود ما وأيضا فقد يسألون ان كان الموجود يكون من غير عدم فيما ذا يتعلق فعل الفاعل فانه ليس بين العدم والوجود وسط عند هم وان كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسط بين العدم والوجود وهذا هو الذي اضطر المعتزلة الى أن قالت ان في العدم ذاتا ما وهؤلاء أيضا يلزمهم أن يوجد ماليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء. فهذه الشكوك كما ترى ليس في قوة صناعة الجدل حلها فاذا يجب ان لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة للجمهور فان طريقة معرفة الله أوضح من هذه على ماسنبين من قولنا بعد: وأما المقدمة الثانية وهى القائلة ان جميع الاعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها وخفاء هـذا المعنى فيها كخفائه في الجسم وذلك أنا انما شاهدنا بعض الاجسام محدثة وكذلك بعض الأعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما الى الغائب فان كان واجبا في الأعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى الغائب أعني أن نحكم بالحدوث على مالم نشاهده منها قياسا على ما شاهدناه فقد يجب أن يفعل ذلك في

الاجسام ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوي وهو المشكوك في الحاقه بالشاهد الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه لأنه لم يحس حدوثه لاهو ولا اعراضه ولذلك ينبغي ان نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهي الطريق التي تفضي بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهي طريق الخواص وهي التي خص الله به ابراهيم عليه السلام في قوله ﴿ وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين﴾ لأن الشك كله انما هو في الأجرام السماوية وأكثر النظار انتهوا اليها واعتقدوا انها آلهة وأيضا فان الزمان من الأعراض ويعسر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث فيجب ان يتقدمه العدم بالزمان فان تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان وأيضا فان المكان الذي يكون فيه العالم اذا كان كل متكون بالمكان سابق له يعسر تصور حدوثه أيضا لانه ان كان خلاء على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان يحتاج أن يتقدم حدوثه ان فرض حادثا خلاء آخر وان كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن على الرأي الثاني لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان فيحتاج الجسم الى جسم ويمر الأمر الى غير نهاية وهذه كلها شكوك عويصة وأدلتهم التي يلتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض انما هي لازمة لمن يقول بقدم مايحس منها حادثا أعني من يضع ان جميع الاعراض غير حادثة وذلك انهم يقولون ان الأعراض التي يظهر للحس انها حادثة ان لم تكن حادثة فاما أن تكون منتقلة من محل الى محل واما أن تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر ثم يبطلون هذين القسمين فيظنون انهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة وانما بان من قولهم ان مايظهر من الأعراض

حادثا فهو حادث لا مالا يظهر حدوثه ولا مالا يشك في أمره مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية من حركاتها وأشكالها وغير ذلك فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الاعراض الى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطابي الا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب: وأما المقدمة الثالثة وهي القائلة ان مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشتركة الاسم وذلك انه يمكن أن تفهم على معنيين أحدهما مالا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والمعنى الثاني مالا يخلو من واحدمنها مخصوص مشار اليه كأنك قلت مالا يخلو من هذا السواد المشار اليه. فاما هذا المفهوم الثانى فهو صادق أعني مالا يخلو عن عرض ما مشار اليه وذلك العرض حادث انه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثا لأنه ان كان قديما فقدخلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لا يخلو هذا خلو لا يمكن . وأما المفهوم الاول وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث لانه يمكن أن يتصور المحل الواحد أعني الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية اما متضادة واما غير متضادة كأنك قلت حركات لانهاية لها كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم انه يتكون واحد بعد آخر ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بان بينوا في زعمهم انه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها وذلك انهم زعموا انه يجب عن هذا الموضع أن لا يوجد منها في المحل عرض ما مشار اليه الا وقد وجدت قبله أعراض لانهاية لها وذلك يؤدي الى امتناع الموجود منها أعني المشار اليه لانه يلزم أن لا يوجد الا بعد انقضاء مالا نهاية له ولما كان مالا نهاية له لا ينقضي

وجب أن لا يوجد هذا المشار اليه أعني المفروض موجودا. مثال ذلك ان الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي ان كان قد وجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لاأعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لانهاية لها فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار اليه أبدا وهذا التمثيل ليس بصحيح لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه لان قوله وقع في زمان محدود واعطاؤه الدينار يقع أيضا في زمن محدود فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها وذلك مستحيل فهذا التمثيل بين من أمره انه لا يشبه المسئلة الممثل بها. وأما قولهم ان ما يوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقا في جميع الوجوه وذلك ان الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين . اما على جهة الدور. واما على جهة الاستقامة فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية الا أن يعرض عنها ما ينهيها. مثال ذلك أنه ان كان شروق فقد كان غروب وان كان غروب فقد كان شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد من الارض فقد ابتلت الارض وان كان ابتلت الارض فقد كان مطر وان كان مطر فقد كان غيم فان كان غيم فقد كان غيم وأما التي تكون على الاستقامة مثل كون الانسان من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا ان كان بالذات لم يصح أن يمر الى غير نهاية ولانه اذا لم يوجد الاول من الأسباب لم يوجد الاخير وان كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذي

هو الأب المصور له وهو يكون الأب انما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع وان وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لانهاية له أن يفعل بآلات متبدلة أشخاصا لانهاية لها. وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع وانما سقناه ليعرف ان ماتوهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانا ولا هو من الاقاويل التي تليق بالجمهور أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الايمان به: فقد تبين لك من هذا ان هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولاشرعية: وأما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين. احداهما ان العالم بجميع مافيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو وأكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه أو تكون حركة كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها حتى يمكن في الحجر ان يتحرك الى فوق وفي النار الى أسفل وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية وفي الغربية أن تكون شرقية: والمقدمة الثانية ان الجائز محدث وله محدث أي فاعل صيره باحدى الجائزين أولى منه بالآخر فأما المقدمة الاولى فهي خطابية في بادئ الرأي وهي اما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه مثل كون الانسان موجودا على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها وفي بعضه الامر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية اذا كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها أو تكون من العلل الخفية على الانسان ويشبه أن يكون مايعرض للانسان في أول الأمر عند النظر في هذه الاشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر في أجزاء

المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع وذلك ان الذي هذا شأنه قد سبق الى ظنه ان كل مافي تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ماهو عليه ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله أعني غايته فلايكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة: وأما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى ان الأمر بضد ذلك وانه ليس في المصنوع الا شيء واجب ضروري أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل ان لم يكن ضروريا فيه وهذا هو معنى الصناعة: والظاهر ان المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلاق العظيم

فهذه المقدمة من جهة انها خطابية قد تصلح لاقناع الجميع ومن جهة انها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم وانما صارت مبطلة للحكمة لان الحكمة ليست شيأ أكثر من معرفة أسباب الشيء واذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما انه لو لم تكن ههنا أسباب ضرورية في وجود الامور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلا ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع. وأي حكمة كانت تكون في الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو حتى يكون الابصار مثلا يتأتى بالاذن كما يتأتى بالعين والشم بالعين كما يتأتى بالانف. وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذي سمي به نفسه حكيما تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك: وقد نجد ان ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما وذلك انه يرى ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز وان هذه الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله

وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاول . وهذا قول في غاية السقوط وذلك ان الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله الا لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري : فان قيل انما يعني بقوله ممكنا باعتبار ذاته أي انه متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو . قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هـذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه في الاشياء التي اخترعها هـذا الرجل استجرنا القول الى ذكره فلنرجع الى حيث كنا نقول : فأما القضية الثانية وهي القائلة ان الجائز محدث فهي مقدمة غير بينة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزليا ومنعه ارسطو وهو مطلب عويص ولن تبين حقيقته الا لاهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادتهم فى الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته

وأما أبو المعالي فانه رام أن يبين هـذه المقدمة بمقدمات . احداها أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني . والثانية أن هذا المخصص لا يكون الا مريدا . والثالثة أن الموجود عن الارادة هو حادث ثم بين ان الجائز يكون عن الارادة أي عن فاعل مريد من قبل أن كل فعل فاما أن يكون عن الطبيعة واما عن الارادة والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين أعني لا تفعل المماثل دون مماثله بل تفعلهما . مثال ذلك ان السقمونيا ليست تجذب الصفراء التي في الجانب الايمن من البدن مثلا دون التي في الايسر . وأما الارادة فهي التي تختص بالشيء دون مماثله ثم أضاف الى هذه أن العالم مماثل كونه في الموضع

الذي خلق فيه من الجو الذي خلق فيه يريد الخلاء لكونه في غير ذلك
الموضع من ذلك الخلاء فأنتج عن ذلك أن العالم خلق عن ارادة . والمقدمة
القائلة إن الارادة هي التي تخص أحد المماثلين صحيحة والقائلة إن العالم في خلاء
يحيط به كاذبة أو غير بينة بنفسها ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر
شنيع عندهم وهو أن يكون قديما لانه ان كان محدثا احتاج الى خلاء : وأما
المقدمة القائلة إن الارادة لايكون عنها الا مراد محدث فذلك شيء غير بين
وذلك أن الارادة التي بالفعل فهي مع فعل المراد نفسه لان الارادة من
المضاف وقد تبين أنه اذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل
الاب والابن واذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة فان كانت الارادة
التي بالفعل حادثة فالمراد ولابد حادث بالفعل وان كانت الارادة التي بالفعل
قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم . وأما الارادة التي تتقدم المراد فهي الارادة
التي بالقوة أعني التي لم يخرج مرادها الى الفعل اذ لم يقترن بتلك الارادة
الفعل الموجب لحدوث المراد ولذلك هو بين أنها اذا خرج مرادها انها على
نحو من الموجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها الى الفعل اذ كانت
هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل فاذا لو وضع المتكلمون أن
الارادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثا ولابد . والظاهر من الشرع انه
لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لاباارادة قديمة ولا حادثة
بل صرح بما الا ظهر منه ان الارادة موجدة موجودات حادثة وذلك في
قوله تعالى ﴿انما أمرنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ وانما كان
ذلك كذلك لان الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة بل
الحق أن الشرع لم يصرح في الارادة لابحدوث ولا بقدم لكون هذا من

المتشابهات في حق الاكثر وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام ارادة حادثة في موجود قديم لان الاصل الذي يعولون عليه في نفي قيام الارادة بمحل قديم هو المقدمة التي بيناها وهي ان مالا يخلو عن الحوادث حادث . وسنبين هذا المعنى بيانا أتم عند القول في الارادة

فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك الى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية يقينية ولا طرقا شرعية يقينية وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الادلة المنبهة في الكتاب العزيز على المعنى أعني بمعرفة وجود الصانع .وذلك أن الطرق الشرعية اذا تؤملت وجدت في الاكثر قد جمعت وصفين . أحدهما أن تكون يقينية . والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة أعني قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الاول .

وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة وانما يزعمون ان المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ ومثل قوله تعالى ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ ومثل قوله ﴿ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا﴾ الى أشباه ذلك كثيرة يظن انها عاضدة لهذا المعنى : ونحن نقول ان هذه الطريقة وان سلمنا وجودها فانها ليست عامة للناس بما هم ناس ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثا والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر نعم لسنا ننكر أن تكون اماتة الشهوات شرطا في صحة النظر مثل ما تكون الصحة شرطا في ذلك لان

اماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها وان كانت شرطا فيها كما أن الصحة شرط في التعلم وان كانت ليست مفيدة له ومن هـذه الجهة دعا الشرع الى هـذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثا أعني على العمل لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم بل ان كانت نافعة في النظرية فعلى الوجـه الذي قلنا . وهذا بين عند من أنصف واعتبر الامر بنفسه : وأما المعتزلة فانه لم يصل الينا في هـذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هـذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية : فان قيل فاذا قد تبين ان هذه الطرق كلها ليست واحـدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود الباري سبحانه فما هي الطريقة الشرعية التي نبـه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم . قلنا الطريق التي نبـه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها اذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين . أحدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ولنسم هذه دليل العناية . والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع . فأما الطريقة الاولى فتنبني على أصلين . أحدهما ان جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان . والاصل الثانى ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد اذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق . فأما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له والمكان الذي هو فيه أيضا وهو الارض وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير

من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة الارض والماء والنار والهواء . وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان أعني كونها موافقة لحياته ووجوده: وبالجملة فمعرفة ذلك أعني منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات : وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات: وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس . أحدهما ان هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى ﴿ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له﴾ الآية فانا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً ان ههنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى . وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر انها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة: وأما الاصل الثاني فهو ان كل مخترع فله مخترع فيصح من هذين الاصلين ان للموجود فاعلا مخترعا له وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الاشياء ليقف علي الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وماخلق الله من شيء﴾ وكذلك أيضاً من تتبع معنى الحكمة في وجود موجود أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم فهذان الدليلان هما دليلا الشرع : وأما أن الآيات المنبهة علي الأدلة المفضية

الى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز فهي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة وذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى وذلك ان الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى اذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع اما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية واما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع واما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا: فاما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى ﴿ألم نجعل الارض مهاداً والجبال أوتاداً﴾ الى قوله ﴿وجنات ألفافا﴾ ومثل قوله ﴿تبارك الذى جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا﴾ ومثل قوله تعالى ﴿فلينظر الانسان الى طعامه﴾ الآية ومثل هذا كثير في القرآن: وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالي ﴿فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق﴾ ومثل قوله تعالى ﴿أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت﴾ الآية ومثل قوله تعالي ﴿ياأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له﴾ ومن هذا قوله تعالي حكاية عن قول ابراهيم ﴿اني وجهت وجهي للذى فطر السموات والارض﴾ الي غير ذلك من الآيات التي لا تحصى: وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضاً بل هى الأكثر مثل قوله تعالي ﴿ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم﴾ الي قوله ﴿فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾ فان قوله الذي خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله ﴿الذي جعل لكم الارض فراشا﴾ تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى ﴿وآية لهم الارض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون﴾ وقوله تعالى ﴿الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ماخلقت هذا

باطلا سبحانك فقنا عذاب النار﴾ وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة . فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها الى معرفة وجوده ونبههم على ذلك بما جعل في فطرهم من ادراك هذه المعنى . والى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الاشارة بقوله تعالى ﴿واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم﴾ الى قوله ﴿قالوا بلى شهدنا﴾ ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله في الايمان به وامتثال ماجاءت به رسله ان يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله تعالى بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارك وتعالى ﴿شهد الله أنه لااله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لااله الاهو العزيز الحكيم﴾ ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار اليه في قوله تبارك وتعالى ﴿وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم﴾ .

فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع انها منحصرة في هذين الجنسين دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين ان هاتين الطريقتين هما باعيانهما طريقة الخواص وأعني بالخواص العلماء وطريقة الجمهور وانما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل أعني ان الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ماهو مدرك بالمعرفة الاولى المبنية على علم الحس وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس مايدرك بالبرهان أعني من العناية والاختراع حتى لقد قال بعض العلماء ان الذى أدركه العلماء من معرفة اعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة : واذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية وهي

التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه فان مثال الجمهور في النظر الي الموجودات مثالهم في النظر الى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها فانهم انما يعرفون من أمرها انها مصنوعات فقط وان لها صانعا موجودا : ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها ولا شك ان من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ماهو صانع من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات الا أنها مصنوعة فقط: وأما مثال الدهرية في هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذي يحدث من ذاته

﴿القول في الوحدانية﴾ فان قيل فان كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الخالق سبحانه فما طريق وحدانيته الشرعية أيضا وهي معرفة أنه لا اله الا هو فان هذا النفي هو معنى زائد على الايجاب التي تضمنت هذه الكلمة والايجاب قد ثبت في القول المتقدم فما يطلب بثبوت النفي : قلنا أما نفي الالوهية عمن سواه فان طريق الشرع في ذلك الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز وذلك في ثلاث آيات احداها قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ والثانية قوله تعالى ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون﴾ والثالثة قوله تعالى ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا

لا بتغوا الى ذي العرش سبيلا﴾ فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة في الفطر بالطبع. وذلك انه من المعلوم بنفسه أنه اذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه انه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة لانه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة ان فعلامعا أن تفسد المدينة الواحدة الا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا وذلك منتف في صفة الآلهة فانه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة هذا معنى قوله سبحانه ﴿لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ وأما قوله ﴿اذاً لذهب كل اله بما خلق﴾ فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الافعال وذلك انه يلزم في الآلهة المختلفة الافعال التي لا يكون بعضها مطيعا لبعض أن لا يكون عنها موجود واحد. ولما كان العالم واحدا وجب أن لا يكون موجودا عن آلهة متفننة الافعال وأما قوله تعالى ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لا بتغوا الى ذي العرش سبيلا﴾ فهي كالآية الأولى أعني انه برهان على امتناع الهين فعلهما واحد. ومعنى هذه الآية انه لو كان فيهما آلهة قادرة على ايجاد العالم وخلقه غير الاله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب أن يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة فان المثلين لا ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة لانه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب أعني لا يجتمعان في النسبة الى محل واحد كما لا يحلان في محل واحد اذا كانا مما شأنهما أن يقوما بالمحل وان كان الامر في نسبة الاله الى العرش ضدهذه النسبة أعني ان العرش يقوم به لا أنه يقوم بالعرش ولذلك قال الله تعالى ﴿وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤوده حفظهما﴾ فهذا هو الدليل الذي

بالطبع أو الشرع في معرفة الوحدانية : وأما الفرق بين العلماء والجمهور في هذا الدليل فهو أن العلماء يعلمون من ايجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك ولهذا المعنى الاشارة بقوله تعالى في آخر الآية ﴿سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا﴾ : وأما ما تتكلف الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية وهو الذي يسمونه دليل الممانعة فشئ ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية . أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلان ما يقولون في ذلك ليس برهانا . وأما كونه لايجري مجرى الشرع فلان الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك فضلا عن أن يقع لهم به اقناع وذلك انهم قالوا لو كانا اثنين فاكثر لجاز أن يختلفا واذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لارابع لها إما أن يتم مرادهما جميعا وإما أن لا يتم مراد واحد منهما واما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر قالوا ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما لانه لو كان الامر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا معدوما ويستحيل أن يتم مرادهما معا لانه كان يكون العالم موجودا معدوما فلم يبق الا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر فالذي بطلت ارادته عاجز والعاجز ليس باله ووجه الضعف في هذا الدليل انه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياسا على المريدين في الشاهد يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف . واذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع واذا كان هذا كهذا فلا بد أن يقال ان أفعالهما ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد الا أن يقول قائل فلعل هذا

يفعل بعضا والآخر بعضا ولعلهما يفعلان على المداولة الا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور: والجواب في هذا لمن يشكك من الجدليين في هذا المعنى أن يقال ان الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل فيعود الامر الى قدرتهما على كل شيء فاما أن يتفقا وإما أن يختلفا وكيفما كان تعاون الفعل. وأما التداول فهو نقص في حق كل واحد منهما والأشبه ان لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين فاذا العالم واحد فالفاعل واحد فان الفعل الواحد انما يوجد عن واحد فاذا ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى ﴿ولعلا بعضهم على بعض﴾ من جهة اختلاف الافعال فقط بل ومن جهة اتفاقهما فان الافعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد كما تتعاون الافعال المختلفة وهذا هو الفرق بين مافهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون وان كان قد يوجد في كلام أبي المعالي اشارة الى هذا الذي قلناه. وقد يدلك على ان الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي تضمنت الآية ان المحال الذي أفضى اليه دليلهم غير المحال الذي أفضى اليه الدليل المذكور في الآية وذلك المحال الذي أفضى اليه الدليل الذي زعموا انه دليل الآية هو أكثر من محال واحد اذ قسموا الامر الى ثلاثة أقسام وليس في الآية تقسيم فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السبر والتقسيم والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل وهو غير المنفصل. ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين وأيضا فان المحال التي أفضى اليه دليلهم غير المحال الذي أفضى اليه دليل الكتاب وذلك ان المحال الذي أفضى اليه دليلهم هو أن يكون العالم إما لا

موجودا ولا معدوما وإما أن يكون موجودا معدوما وإما أن يكون الاله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد والمحال الذي أفضى اليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وانما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو أن يوجد العالم فاسدا في وقت الوجود فكأنه قال ﴿لو كان فيهما آلهة الا الله﴾ لوجد العالم فاسدا في الآن ثم استثنى انه غير فاسد فواجب أن لا يكون هنالك الا اله واحد فقد تبين من هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس الى الاقرار بوجود الباري سبحانه ونفي الالهية عمن سواه وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد أعني لا اله الا الله فمن نظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التي وصفنا فهو المسلم الحقيقي الذى عقيدته العقيدة الاسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وان صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم

﴿الفصل الثالث في الصفات﴾ وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهي سبعة . العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام* فأما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ ووجه الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه أعني كون صنع بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وانما حدث عن صانع رتب ماقبل الغاية قبل الغاية فوجب أن يكون عالما به . مثال ذلك ان الانسان اذا نظر الى البيت فأدرك ان الاساس انما صنع من أجل الحائط

وان الحائط من أجل السقف تبين ان البيت انما وجد عن عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة اذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتاما لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال مايقول المتكلمون انه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم فانه يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا وهذا أمر غير معقول اذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود. ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا اذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل وهذا شيء لم يصرح به الشرع بل الذى صرح به خلافه وهو انه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى ﴿وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين﴾ فينبغي أن يوضع في الشرع انه عالم بالشيء قبل أن يكون على انه سيكون وعالم بالشيء اذا كان على انه قدكان وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه وهـذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع: وانما كان هذا هكذا لان الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة الا أنهم يقولون ان العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارى سبحانه لا يقوم به حادث لان مالا ينفك عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة فاذا الواجب أن تقر هذه القاعدة على ماوردت ولا يقال انه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم فان هذه بدعة في الاسلام (وما كان ربك نسيا). وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم وذلك انه يظهر في الشاهد ان من شرط العلم الحياة والشرط عنـد المتكلمين يجب أن ينتقل فيـه الحكم من الشاهد الى الغائب وماقالوه في ذلك

صواب. وأما صفة الارادة فظاهر اتصافه بها اذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم ان يكون مريدا له وكذلك من شرطه ان يكون قادراً. فاما أن يقال انه مريد للامور المحدثة بارادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور أعني الذي بلغوا رتبة الجدل بل ينبغي أن يقال انه مريد لكون الشيء في وقت كونه وغير مريد لكونه في غير وقت كونه كما قال تعالى ﴿انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ فانه ليس عند الجمهور كما قلنا شيء يضطرهم الى أن يقولوا انه مريد للمحدثات بارادة قديمة الا ما توهمه المتكلمون من ان الذي تقوم به الحوادث حادث : فان قيل فصفة الكلام له من أين تثبت له. قلنا ثبتت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع فان الكلام ليس شيأ أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل واذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي أعني الانسان يقدر على هذا الفعل من جهة ماهو عالم قادر فكم بالحري ان يكون ذلك واجبا في الفاعل الحقيقي. ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد وهو ان يكون بواسطة وهو اللفظ واذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما الا انه ليس يجب ان يكون لفظا ولا بد مخلوقا له بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون وحيا أي بغير واسطة لفظ يخلقه بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له به ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه والى هذه الاطوار الثلاثة الاشارة بقوله تعالى

﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه مايشاء ﴾ فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى اليه بغير واسطة لفظ يخلقه بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب كما قال تبارك وتعالي ﴿ فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى الي عبده ما أوحى ﴾ ومن وراء حجاب هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في نفس الذي اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيقي وهو الذي خص الله به موسى ولذلك قال تعالي ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ وأما قوله ﴿ أو يرسل رسولا ﴾ فهذا هو القسم الثالث وهو الذي يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام الله مايلقيه من العلماء الذين هم ورثة الانبياء بواسطة البراهين وبهذه الجهة صح عن العلماء ان القرآن كلام الله : فقد تبين لك ان القرآن الذي هو كلام الله قديم وان اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التى ينطق بها في غير القرآن أعني ان هذه الالفاظ هي فعل لنا باذن الله وألفاظ القرآن هي خلق الله ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ولا يفهم كيف يقال في القرآن انه كلام الله : وأما الحروف التي في المصحف فانما هي من صنعنا باذن الله . وانما وجب لها التعظيم لانها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق . ومن نظر الى اللفظ دون المعنى أعنى لم يفصل الامر قال ان القرآن مخلوق ومن نظر الي المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال انه غير مخلوق : والحق هو الجمع بينها والاشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلا للكلام لانهم تخيلوا انهم اذا سلموا هذا الاصل وجب ان يعترفوا ان الله فاعل لكلامه ولما اعتقدوا ان المتكلم هو الذي يقوم الكلام بذاته ظنوا انهم يلزمهم عن هذين الاصلين ان يكون الله فاعلا

للكلام بذاته فتكون ذاته محلا للحوادث فقالوا المتكلم ليس فاعلا للكلام وانما هي صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذي يدل على ما في النفس وهو اللفظ . والمعتزلة لما ظنوا ان الكلام هو ما فعله المتكلم قالوا ان الكلام هو اللفظ فقط ولهذا قال هؤلاء ان القرآن مخلوق واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه ان يقوم بفاعله : والاشعرية تتمسك بان من شرطه أن يقوم بالمتكلم وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معا أعني كلام النفس واللفظ الدال عليه . وأما في الخالق فكلام النفس هو الذى قام به فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه فالاشعرية لما شرطت أن يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق انكرت كلام النفس . وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا

وأما صفتا السمع والبصر فانما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الادراكان فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع اذ هي مصنوعات له : وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيه على وجود العلم له وبالجملة فما يدل عليه اسم الاله واسم المعبود يقتضي أن يكون مدركا بجميع الادراكات لانه من العبث أن يعبد الانسان من لا يدرك انه عابد له كما قال تعالى ﴿ ياأبت لم تعبد مالا يسمع

ولا يبصر ولا يغني عنك شيأ﴾ وقال تعالى ﴿أفتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيأ ولا يضركم﴾ فهذا القدر ممايوصف به الله سبحانه ويسمي به هو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير ذلك

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات هل هي الذات أم زائدة على الذات أي هل هي صفة نفسية أو صفة معنوية . وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي صفات معنوية وهي صفات زائدة على الذات فيقولون انه عالم بعلم زائد على ذاته وحي بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسما لانه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول : وهذه هي حال الجسم وذلك ان الذات لا بد أن يقولوا انها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه فآلهة كثيرة وهذا قول النصارى الذين زعموا ان الاقانيم ثلاثة أقانيم الوجود والحياة والعلم وقد قال تعالى في هذا ﴿لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة﴾ وأن أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته فقد أوجبوا أن يكون جوهرا وعرضا لان الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة. وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب ان الذات والصفات شيء واحد هو أمر بعيد من المعارف الاول بل يظن انه مضاد لها . وذلك انه يظن أن من المعارف الاول ان العلم يجب أن يكون غير العالم وانه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم الا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينة مثل أن يكون الاب والابن معنى

واحدا بعينه: فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة وهو أن يضلل الجمهور احرى منه أن يرشدهم وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هـذا في الاول سبحانه اذ ليس عندهم برهان ولا عنـد المتكلمين على نفي الجسمية عنه اذ نفي الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم وقد بينا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عنـدهم برهان على ذلك وان الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء - ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الاوصاف واعتقدوا أنها جواهر لاقائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا أن الصـفات التي بهذه الصـفة هما صفتان العلم والحياة قالوا فالاله واحد من جهة ثلاثة من جهة يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحي وعالم وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد فهنا ثلاثة مذاهب. مذهب من رأى انها نفس الذات ولا كثرة هنالك ومذهب من رأى الـكثرة وهؤلاء قسمان منهم من جعل الـكثرة قائمة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع : واذا كان هذا هكذا فاذا الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هـذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الامر فيها هـذا التفصيل فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هـذا يقين أصلا وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية وسواء كان قد حصلت له صناعة الـكلام أو لم تحصل له فانه ليس في قوة صناعة الـكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة اذ أغنى مراتب صناعة الـكلام أن يكون حكمة جدلية لا براهانية وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا فقد تبين من هذا القول القدر الذي صرح به الجمهور من المعرفة في هذا والطرق التي

سلكت بهم في ذلك

(الفصل الرابع) في معرفة التنزيه واذ قد تقرر من هذه المناهج التي سلكها الشرع في تعليم الناس أولا وجود الخالق سبحانه والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانيا والتي سلكها ثالثا في معرفة صفاته والقدر الذى صرح به من ذلك في جنس جنس من هذه الاجناس وهو القدر الذى زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع. فقد بقي علينا ان نعرف أيضا الطرق التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح به من ذلك والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله والقدر الذي سلك بهم من ذلك فاذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذى قصدناه

فنقول أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضا غير ما آية من الكتاب العزيز وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وقوله (أفمن يخلق كمن لا يخلق) هي برهان قوله تعالي (ليس كمثله شيء) وذلك انه من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب ان يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيأ أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئا والا كان من يخلق ليس بخالق فاذا أضيف الى هذا الاصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك ان تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق وانما قلنا على غير الجهة لان من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا وهو الانسان مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك. وهذا هو معنى قوله عليه الصلاة السلام (إن

الله خلق آدم على صورته)واذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الموجب لذلك وكان نفي المماثلة يفهم منه شيآن. أحدهما أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق. الثاني أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل فلينظر فيما صرح به الشرع من هذين الصنفين وسكت عنه وما السبب الحكمي في سكوته فنقول أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه فما كان ظاهرا من أمره انه من صفات النقائص. فمنها الموت كما قال تبارك وتعالى وتوكل على الحي الذي لا يموت. ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الادراكات والحفظ للموجودات وذلك مصرح به في قوله تعالى ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى ﴿علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى﴾ والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري. وذلك أن ما كان قريبا من هذه من العلم الضروري فهو الذي صرح به الشرع بنفيه عنه سبحانه. وأما ما كان بعيدا من المعارف الاول الضرورية فانما نبه عليه بان عرف أنه من علم الاقل من الناس كما قال تعالي في غير ما آية من الكتاب (ولكن أكثر الناس لا يعلمون) مثل قوله تعالى ﴿لخلق السموات والارض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ ومثل قوله تعالي ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ فان قيل فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه أعني الدليل الشرعي قلنا الدليل عليه ما ظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت الموجودات. وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه فقال تعالى

﴿إن الله يمسك السموات والارض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده﴾ الآية وقال تعالى ﴿ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم﴾ : فان قيل فما تقول في صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها. فنقول انه من البين من أمر الشرع انها من الصفات المسكوت عنها وهي الى التصريح باثباتها في الشرع أقرب منها الى نفيها وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله في صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق الا أنها في الخالق أتم وجودا ولهذا صار كثير من أهل الاسلام الى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الاجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم :والواجب عندي في هذه الصفة أن يجرى فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفي ولا اثبات ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ وينهى عن هذا السؤال . وذلك لثلاثة معان أحدها ان إدراك هذا المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث وأنت تتبين ذلك من الطريق التي سلكها المتكلمون في ذلك فانهم قالوا إن الدليل على انه ليس بجسم انه قد تبين أن كل جسم محدث واذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الأعراض وان ما لا يتعرى عن الحوادث حادث: وقد تبين لك من قولنا أن هذه الطريق ليست برهانية ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا اليها وأيضا فان ما يصفه

هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه. فهذا هو السبب الأول في ان لم يصرح الشرع بانه ليس بجسم: وأما السبب الثاني فهو ان الجمهور يرون ان الموجود هو المتخيل والمحسوس وان ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم فاذا قيل لهم ان ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم ولا سيما اذا قيل انه لاخارج العلم ولا داخله ولافوق ولا أسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية في الطائفة التي نفتها عنه سبحانه انها مثبتة واعتقد الذين نفوها في المثبتة انها مكثرة: وأما السبب الثالث فهو انه اذا صرح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وفي غير ذلك فمنها مايعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة وذلك ان الذين صرحوا بنفيها فرقتان المعتزلة والأشعرية: فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد الى أن نفوا الرؤية وأما الاشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الامرين فعسر ذلك عليهم ولجئوا في الجمع الى أقاويل سوفسطائية سنرشد الى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية: ومنها انه يوجب انتفاء الجهة في بادئ الرأي عن الخالق سبحانه انه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهة. وذلك ان بعث الانبياء انبنى على ان الوحي نازل اليهم من السماء وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه أعني ان الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى ﴿ انا أنزلناه في ليلة مباركة ﴾ وأنبنى نزول الوحي من السماء على ان الله في السماء وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها كما قال تعالى ﴿ اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح ﴾ وقال تعالى ﴿ تعرج الملائكة والروح اليه ﴾: وبالجملة

جميع الاشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة على ماسنذكره بعد عند التكلم في الجهة :ومنها انه اذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة فاذا صرح بنفي هذا عسر ماجاء في صفة الحشر من أن الباريء يطلع على أهل الحشر وانه الذي يتولى حسابهم كما قال تعالى ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور وان كان التأويل أقرب اليه منه الى أمر الحشر مع ان ماجاء في الحشر متواتر فى الشرع فيجب أن لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر فان تأثيرها في نفوس الجمهور انما هو اذا حملت على ظاهرها وأما اذا أولت فانما يؤول الامر فيها الى أحد أمرين. إما ان يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها وإما أن يقال في هذه كلها انها من المتشابهات وهذا كله ابطال للشريعة ومحولها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة مع انك إذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الاشياء تجدها كلها غير برهانية بل الظواهر الشرعية أقنع منها أعني ان التصديق بها أكثر وأنت تتبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية وكذلك تبين ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجهة على ماسنقوله بعد: وقد يدلك على ان الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور أن لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس أعني الجسمية لم يصرح الشرع للجمهور بما هي النفس فقال في الكتاب العزيز ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا﴾ وذلك انه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه

الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه وسلم في محاجة الكافرين قال له﴿ ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت ﴾ الآية لانه كان يكتفي بأن يقول له أنت جسم والله ليس بجسم لان كل جسم محدث كما تقول الأشعرية. وكذلك كان يكتفي بذلك موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون في دعواه الالهية. وكذلك كان يكتفي صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في ارشاد المؤمنين الى كذب مايدعيه من الربوبية من انه جسم والله ليس بجسم بل قال عليه السلام ان ربكم ليس بأعور فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التي ينتفي عند كل أحد وجودها ببديهة العقل في الباري سبحانه: فهذه كلها كما تراه بدع حادثة في الاسلام هي السبب فيما عرض فيه من الفرق التي أنبأ المصطفى انها ستفترق أمته اليها: فان قال قائل فاذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجابوا به في جواب ماهو فان هذا السؤال طبيعي للانسان وليس يقدر أن ينفك عنه ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به أنه لا ماهية له لان مالا ماهية له لا ذات له: قلنا الواجب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع فيقال إنه نور فانه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته فقال تعالى. ﴿الله نور السموات والارض﴾ وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت فانه جاء انه قيل له عليه السلام هل رأيت ربك قال نوراني أراه وفي حديث الاسراء انه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشي السدرة من النور ماحجب بصره من النظر اليها أو اليه سبحانه: وفي كتاب مسلم ان لله حجابا من نور لو كشف لأحرقت سبحات

ماانتهى اليه بصره وفي بعض روايات هذا الحديث سبعين حجابا من نور وينبغي أن تعلم انهذا المثال هوشديد المناسبة للخالق سبحانه لانه يجتمع فيه انه محسوس تعجز الابصار عن ادراكه وكذلك الأفهام مع انه ليس بجسم والموجود عند الجمهور انما هوالمحسوس والمعدوم عندهم هو غير المحسوس والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يمثل به أشرف الموجودات. وهنا أيضا سبب آخر وجب ان يسمى به نوراً وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر اليه بالعقل هي حال الابصار عند النظر الى الشمس بل حال عيون الخفافيش وكان هذا الوصف لائقا عند الصنفين من الناس وحقا. وأيضا فان الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها وكان النور مع الألوان هذه صفته أعني أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا له فبالحق ما سمى الله تبارك وتعالى نفسه نورا واذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في المعاد: فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الاول الذي في هذه الشريعة في هذه الصفة وما حدث في ذلك من البدعة. وانما سكت الشرع عن هذه الصفة لانه لايعترف بموجود في الغائب أنه ليس بجسم الامن أدرك ببرهان أن في المشاهد موجودا بهذه الصفة وهي النفس. ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم فلما حجبوا عن معرفة اليقين علمنا انهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه

(القول في الجهة) وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الامر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخروا

الاشعرية كأبي المعالى ومن أقتدى بقوله . وظواهر الشرع كلها تقتضى اثبات الجهة مثل قوله تعالي ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ ومثل قوله ﴿ يدبر الأمر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ تعرج الملائكة والروح اليه ﴾ الآية ومثل قوله تعالى ﴿ أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض فاذا هي تمور ﴾ الى غير ذلك من الآيات التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها لان الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء وأن منه تنزل الملائكة بالوحي الى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب واليها كان الاسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء كما أتفقت جميع الشرائع على ذلك . والشبهة التي قادت نفاة الجهة الى نفيها هي انهم اعتقدوا إن اثبات الجهة يوجب اثبات المكان واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية : ونحن نقول إن هذا كله غير لازم فان الجهة غير المكان وذلك ان الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهى ستة وبهذا نقول إن للحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وأمام وخلف وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذى الجهات الست . فأما الجهات التي هى سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا . وأما سطوح الاجسام المحيطة به فهي له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضا مكان للهواء وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له . وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم لانه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر

ويمر الامر الى غير نهاية فاذاً سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا اذليس يمكن أن يوجد فيه جسم لان كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم فاذاً إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم وليس لهم أن يقولوا ان خارج العالم خلاء . وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيء أكثر من أبعاد ليس فيها جسم أعني طولا وعرضا وعمقا لانه إن رفعت الابعاد عنه عاد عدما وان أنزل الخلاء موجودا لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم وذلك ان الابعاد هى أعراض من باب الكمية ولا بد ولكنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة ان ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة . وذلك أن ذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه زمان وذلك ان كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن وقد تبين هذا المعنى مما أقوله وذلك أنه لم يكن ههنا شيء الا هذا الموجود المحسوس أو العدم وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب الى الوجود أعني أنه يقال إنه موجود أي في الوجود اذ لا يمكن أن يقال إنه موجود في العدم فان كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب ان ينسب من الموجود المحسوس الى الجزء الأشرف وهو السموات . والشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى ﴿لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم : فقد ظهر لك من هذا ان إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وأنه الذي جاء به الشرع

وانبنى عليه وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس في الشاهد مثال لهم فهو بعينه السبب في أن لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه لان الجمهور انما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد مثل العلم فانه لما كان في الشاهد شرطا في وجوده كان شرطا في وجود الصانع الغائب. وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه الا العلماء الراسخون فان المشرع يزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته مثل العلم بالنفس أو يضرب لهم مثالا من الشاهد إن كان بالجمهور حاجة الى معرفته في سعادتهم. وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد : والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور اليها لاسيما اذا لم يصرح لهم بانه ليس بجسم فيجب أن يتمثل في هذا كله فعل الشرع والا فيؤول ما لم يصرح الشرع بتأويله : والناس في هذه الاشياء في الشرع على ثلاث رتب. صنف لايشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى وخاصة ما تركت هذه الاشياء على ظاهرها في الشرع وهؤلاء هم الاكثر وهم الجمهور. وصنف عرضت لهم في هذه الاشياء شكوك ولم يقدروا على حلها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع وهم الذين ذمهم الله تعالى. وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه فعلى هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه. ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما يعرض لخبز البر مثلا الذي هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان أن يكون لأقل الأبدان ضارا وهو نافع للاكثر

وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للاكثر وربما ضر بالاقل ولهذا الاشارة بقوله تعالى (ومايضل به الا الفاسقين) لكن هذا انما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منها والأقل من الناس وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الاعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات اليها وأكثرها شبها بها فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشك وهو الذي يسمى متشابها في الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفا الناس بالحقيقة لأن هؤلاء هم الاصحاء والغذاء الملائم انما يوافق أبدان الاصحاء وأما أولئك فرضى والمرضى هو الاقل ولذلك قال تعالى ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة ﴾ وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام. وأشد ماعرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره وقالوا بأن هذا التأويل ليس هو المقصود به وانما أتى الله به في صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختباراً لهم ونعوذ بالله من هذا الظن بالله بل نقول ان كتاب الله العزيز انما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان فاذاً ما أبعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه إنه متشابه ثم انه أول ذلك المتشابه بزعمه وقال لجميع الناس ان فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ماقالوه في آيات الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوه ان ظاهره متشابه : وبالجملة فاكثر التأويلات التي زعم القائلون بها انها من المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها فان المقصود الاول بالعلم في حق الجمهور انما هو العمل فما كان أنفع في العمل فهو أجدر وأما المقصود الاول بالعلم في حق العلماء فهو الامران

جميعا أعني العلم والعمل . ومثال من أول شيأ من الشرع وزعم ان ماأوله هو ماقصد الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور. مثال من أتى الى دواء قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أوالاكثر فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الاعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض الا للاقل من الناس فزعم ان بعض تلك الادوية الذي صرح باسمه الطبيب الاول في ذلك الدواء العام المنفعة المركب لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه وانما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة فأزال ذلك الدواء الاول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه بدل الدواء الذي ظن انه الذي قصده الطبيب وقال للناس هذا هو الذي قصده الطبيب الاول فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه المتأول فقسدت به أمزجة كثير من الناس فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس من ذلك الدواء المركب فراموا اصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الاول فعرض من ذلك للناس نوع من من المرض غير النوع الاول فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الاول والثاني فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين فجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الادوية المتقدمة فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الامراض المتقدمة . فلما طال الزمان بهذا المركب الاعظم وسلط الناس التأويل على أدويته وغيروها وبدلوها عرض منه للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس : وهذه هي حال الفرقة الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة وذلك ان كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير

التأويل الذي تأولته الفرقة الاخرى وزعمت انه الذي قصده الشرع حتى تمزق كل ممزق وبعد جداً عن موضعه الاول: ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ان مثل هذا يعرض ولا بد في شريعته قال ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلا صرحت به للناس وأنت اذا تأملت مافي هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت ان هذا المثال صحيح

وأول من غير هذا الدواء الاعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ماأداه اليه فهمه وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد فزعم انه انما ألف هذا الكتاب للرد عليهم. ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم وبدعهم في مسائل وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة. ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن ان الذي أثبته في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية وان الحق انما أثبته في المضنون على غير أهله. ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال ان سائرهم محجوبون الا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الاولى وهو الذي صدر عنه هذا المحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية وقد قال في غير ماموضع ان علومهم الالهية هي تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم وأما في كتابه الذي سماه المنقذ من الضلال فانحى فيه على الحكماء وأشار الى ان العلم انما يحصل بالخلوة والفكرة وان هذه المرتبة هي من جنس مراتب الانبياء في العلم وكذلك

صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكيمياء السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة: وهذا كله خطأ بل ينبغي ان يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لان التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون ان يكون عندهم برهان عليها وهـذا لا يحل ولا يجوز أعني أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنـده البرهان عليها لانه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقـل ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع فلحق من فعـله هذا إخلال بالأمرين جميعا أعنى بالحكمة وبالشرع عنـد أناس وحفظ الأمرين جميعا عند آخرين: أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لايجب الإفصاح به. وأما إخلاله بالحكمة فـلا فصاحه أيضا بمعان فيها لا يجب ان يصرح بها الا في كتب البرهان. وأما حفظه للأمرين فلان كثيرا من الناس لا يعرف بينهما تعارضا من جهـة الجمع الذي استعمل بينهما وأكد هـذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك في كتابه الذي سماه التفرقة بين الاسـلام والزندقة. وذلك أنه عـدد فيه أصناف التأويلات وقطع فيـه على أن المؤول ليس بكافـر وإن خرق الاجمـاع في التأويل فاذا ما فعـل من هـذه الاشياء فهو ضار للشرع بوجه وللحكمة بوجه ولهما بوجه. وهذا الذي فعـله هـذا الرجل اذا فحص عنـه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعا أعني الحكمة والشريعة وانه نافع لهما بالعرض. وذلك ان الافصاح بالحكمة لمن ليس بأهلهـا يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما. والصواب كان أن لا يصرح

الحكمة للجمهور . وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها : وذلك بان يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة أعني لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة وان الرأي فى الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة فهو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها وإما رأي خطأ في الحكمة أعني تأويل خطأ عليها كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل : ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرف أصول الشريعة فان أصولها اذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة ولذلك أضطررنا نحن أيضا الى وضع قوله أعني ﴿ فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة ﴾ واذ قد تبين هذا فلنرجع الى حيث كنا : فنقول ان الذي بقي علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هي مسألة الرؤية فانه قد يظن ان هذه المسألة هي بوجه ما داخلة في الجزء المتقدم لقوله تعالى ﴿ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ﴾ ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الأمر عليهم : وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما أعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ووجب عندهم إن انتفت الجسمية ان تنتفي الجهة واذا أنتفت الجهة انتفت الرؤية اذ كل مرئي في جهة من الرائي فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول واعتلوا للاحاديث بانها أخبار آحاد وأخبار الآحاد لا توجب العلم

مع ان ظاهر القرآن معارض لها أعني قوله تعالى ﴿لا تدركه الابصار﴾ :وأما الاشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس فعسر ذلك عليهم ولجؤا في ذلك الى حجج سوفسطائية موهمة أعني الحجج التي توهم أنه صحيح وهي كاذبة : وذلك أنه يشبه ان يكون يوجد في الحجج مايوجد في الناس أعني أنه كما يوجد في الناس الفضل التام الفضيلة ويوجد فيهم من دون ذلك في الفضل ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المرائي كذلك الأمر في الحجج أعني أن منها ما هو في غاية اليقين ومنها ما هو دون اليقين ومنها حجة مرائية وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة: والأقاويل التي سلكها الاشعرية في هذه المسألة منها أقاويل في رفع دليل المعتزلة ومنها أقاويل لهم في أثبات جواز رؤية ماليس بجسم وأنه ليس يعرض من فرضها محال. فأما ماعاندوا به قوله المعتزلة ان كل مرئي فهو في جهة من الرائي فمنهم من قال إن هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب وأن هذا الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد الى الغائب وأنه جائز أن يرى الانسان ما ليس في جهة اذا كان جائزا أن يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين. وهؤلاء أختلط عليهم إدراك العقل مع البصر فان العقل هو الذي يدرك ماليس في جهة أعني في مكان وأما إدراك البصر فظاهر من أمره ان شرطه أن يكون المرئي منه في جهة ولا في جهة فقط بل وفي جهة ما مخصوصة. ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا. وهي ثلاثة أشيا حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر وكون المبصر ذا ألوان ضرورة والرد لهذه الامور المعروفة بنفسها في الابصار هو

رد للاوائل المعلومة بالطبع للجميع وإبطال لجميع علوم المناظرة والهندسة وقد قال القوم أعني الاشعرية إن أحد المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد الى الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل عالم حي لكون الحياة تظهر في الشاهد شرطا في وجود العلم وإن كان ذلك قلنا لهم وكذلك يظهر في الشاهد أن هذه الاشياء هي شروط في الرؤية فالحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم : وقدرام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدمة أعني أن كل مرئي في جهة من الرائي بان الانسان يبصر ذاته في المرآة وأن ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته في غير جهة . وهذه مغالطة فان الذي يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو في جهة اذ كان الخيال في المرآة والمرآة في جهة : وأما حجتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ماليس بجسم فان المشهور عندهم في ذلك حجتان إحداهما وهي الاشهر عندهم مايقولونه من أن الشئ لايخلو أن يري من جهة ما هو ملون أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه موجود وربما عدوا جهات أخر غير هذه الموجودة ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل انه جسم اذ لو كان ذلك كذلك لما رئي اللون وباطل ان يرى لمكان أنه لون اذ لو كان ذلك لما رئي الجسم واذا بطلت جميع هذه الاقسام التى تتوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشئ الا من قبل أنه موجود والمغالطة في هذا القول بينة فان المرئي منه ما هو مرئي بذاته وهذه هي حال اللون والجسم فان اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشئ انما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الاصوات وسائر

المحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كلها خلاف مايعقل : وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا أن الالوان ممكنة أن تسمع والاصوات ممكنة أن ترى وهـذا كله خروج عن الطبع وعما يمكن أن يعقله انسان فانه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع وأن محسوس هـذه غير محسوس تلك وان آلة هـذه غير آلة تلك وانه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعا كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا : والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب أن يسألوا فيقال لهم ماهو البصر فلا بد من أن يقولوا هو قوة تدرك بها المرئيات الألوان وغيرها ثم يقال لهم ماهو السمع فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الاصوات فاذا وضعوا هذا قيل لهم فهل البصر عند هـذه الاصوات هو بصر فقط أو سمع فقط فان قالوا سمع فقط فقد سلموا انه لا يدرك الألوان وان قالوا بصر فقط فليس يدرك الاصوات واذا لم يكن بصراً فقط لانه يدرك الاصوات ولا سمعا فقط لانه يدرك الألوان فهو بصر وسمع معاً وعلى هـذا فستكون الاشياء كلها شيأ واحداً حتى المتضادات وهذا شيء فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه وهو رأي سوفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة

وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بالارشاد وهي هذه الطريقة: وتلخيصها أن الحواس انما تدرك ذوات الاشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذات والذات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات فاذاً الحواس انما تدرك الشيء

من حيث هو موجود وهذا كله في غاية الفساد : ومن أبين مايظهر به فساد هذا القول انه لو كان البصر انما يدرك الاشياء لما أمكنه أن يفرق بين الابيض والاسود لأن الاشياء لاتفترق بالشيء الذي تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن في الحواس لافي البصر أن يدرك فصول الألوان ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر : وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الانسان وانما تدرك الحواس ذوات الاشياء المشار اليها بتوسط إدراكها المحسوساتها الخاصة بها فوجه المغالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتيا أخذ أنه مدرك بذاته ولولا النشأ على هذه الاقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها لما أمكن أن يكون فيها شيء من الاقناع ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة

والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى الجأت القائمين بنصرتها في زعمهم الى مثل هذه الأقاويل الهجينة التي هى ضحكة من عنى بتمييز أصناف الاقاويل أدنى عناية هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور وذلك انه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد ان ههنا موجوداً ليس بجسم وانه مرئي بالأبصار لان مدارك الحواس هي في الاجسام أو أجسام ولذلك رأى قوم ان هذه الرؤية هى مزيد علم في ذلك الوقت وهذا أيضاً لا يليق الافصاح به للجمهور وانه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم وكان تخيل ماليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه

سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل مثل ماوصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم انه لايجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه. ولو كان القصد تعريف الجمهور انه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به اذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل وبهذا النحو من التصور أمكن ان يفهموا المعاني الموجودات في المعاد أعني ان تلك المعاني مثلت لهم بأمور متخيلة محسوسة فاذاً متى أخذ الشرع في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها لأنه اذا قيل له نور وان له حجابا من نور كما جاء في القرآن والسنن الثابتة ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء: وذلك انه قد تبرهن عند العلماء ان تلك الحال مزيد علم لـكن متى صرح لهم به أعني للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفّروا المصرح لهم بها فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل وأنت اذا تأملت الشرع وجدته مع انه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني: المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذى خص به صنفا صنفا من الناس والا يخلط التعليمان كلاهما فتفسد الحـكمة الشرعية النبوية: ولذلك قال عليه السلام إنا معشر الانبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم وان نخاطبهم على قدر عقولهم. ومن جعل الناس شرعا واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحداً في عمل من الأعمال. وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول: فقد تبين لك من هذا ان الرؤية معنى ظاهر وانه ليس

يعرض فيه شبهة اذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى أعني اذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا باثباتها واذ قد تبينت عقائد الشرع الاول في التنزيه والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور من ذلك فقد ينبغي ان نسير الى الجزء الذى يتضمن معرفة أفعال الله تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينقضي القول في هذا الذي قصدناه

﴿الفن الخامس في معرفة الأفعال﴾ ونذكر في هذا الفن خمس مسائل فقط هي الاصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب (المسألة الاولى) في إثبات خلق العالم (الثانية) في بعث الرسول (الثالثة) في القضاء والقدر (الرابعة) في التجوير والتعديل (الخامسة) في المعاد

(المسألة الاولى في حدوث العالم) إعلم ان الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو انه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له وانه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه. فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الاصل ليس هو طريق الأشعرية فانا قد بينا ان تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا هي من الطرق العامة المشتركة بالجميع وهى الطرق البسيطة أعني بالبسيطة القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها: وأما البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تنبني على أصول متفننة فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور. فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق أعني البسيطة وتأول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده وزاغ عن الطريقة. وكذلك أيضاً لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الامور الا ما كان له مثال في الشاهد. وما كانت الحاجة الى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك بأقرب الأشياء شبها به كالحال في أحوال

المعاد وما لم تكن لهم به حاجة الى معرفته في هذا الجنس عرفوا انه ليس من علمهم كما قال تعالى في الروح : واذ قد تقرر لنا فى هذا الاصل فواجب أن تكون الطريقة التي سلكها الشرع فى تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عندالجميع . وواجب ان كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد أن يكون الشرع استعمل في تمثيل ذلك حدوث الاشياء المشاهدة

فاما الطريق التي سلكها الشرع فى تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى فانه اذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق هي طريق العناية وهي أحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى : وذلك أنه كما ان الانسان اذا نظر الى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدرما ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة علم على القطع أن لذلك الشيء صانعا صنعه ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعه وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود المنفعة بالاتفاق مثال ذلك أنه اذا رأى انسان حجرا موجودا على الارض فوجد شكله بصفة يتاتى منها الجلوس ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره . علم ان ذلك الحجر انما صنعه صانع وهو الذي وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان . وأما متى لم يشاهد شيأ من هذه الموافقة للجلوس فانه يقطع أن وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ماهو بالاتفاق ومن غير أن يجعله هناك فاعل . كذلك الأمر في العالم كله فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة وسبب الليل والنهار وسبب

الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الارض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية. وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو اختل شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا علم على القطع انه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد أراده وهو الله عز وجل. وعلم على القطع أن العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة انه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق: فأما أن هذا النوع من الدليل قطعي وانه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه. وذلك ان مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع. أحدهما ان العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التي ههنا. والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد ومسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وان له صانعا. وذلك أن دلالة العناية تدل على الامرين معا ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع: وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق فمنها قوله تعالى ﴿ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا﴾ الى قوله ﴿وجنات ألفافا﴾ فان هذه الآية اذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الانسان: وذلك انه ابتدأ فنبه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الابيض والاسود وهو ان الارض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها

وأنها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير الموضع الذي هي فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن نخلق عليها وهذا كله محصور في قوله تعالى ﴿ألم نجعل الارض مهادا﴾ وذلك أن المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع وزائدا الى هذا معنى الوثارة واللين فما أعجب هذا الإعجاز وأفضل هذه السعادة وأغرب هذا الجمع: وذلك انه قد جمع في لفظ مهاد جميع ما في الارض من موافقتها لكون الانسان عليها. وذلك شيء قد تبين على التمام للعلماء في ترتيب من الكلام طويل وقدر من الزمان غير يسير والله يختص برحمته من يشاء: وأما قوله تعالى ﴿والجبال أوتادا﴾ فانه نبه بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الارض من قبل الجبال فانه لو قدرت الارض أصغر مما هي كأن كانت دون الجبال لتزعزعت من حركات باقي الاسطقسات أعني الماء والهواء ولتزلزلت وخرجت من موضعها ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة: فاذاً موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق وانما عرضت عن قصد قاصد وإرادة مريد فهي ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات ثم نبه أيضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان فقال تعالى ﴿وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا﴾ يريد ان الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التي ههنا من حرارة الشمس. وذلك أنه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس وهو الحيوان والنبات فلما كان اللباس قد يقي من الحر مع أنه سترة وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان سماه الله تعالى لباسا. وهذا من أبدع الاستعارة. وفي الليل أيضا منفعة أخرى للحيوان وهو أن نومه يكون فيه

مستغرقا لمكان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذي هو اليقظة ولذلك قال تعالى ﴿ وجعلنا نومكم سباتا ﴾ أى مستغرقا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى ﴿وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا﴾ فعبر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها وعن معنى الاتفاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفترعنها ولا يلحقها من قبلها كلال ولا يخاف ان تخر كما تخر السقوف والمباني العالية والى هذا الاشارة بقوله تعالى ﴿وجعلنا السماء سقفا محفوظاً ﴾ وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ماعلى الارض وماحولها حتى أنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ماعلى وجه الارض فضلا عن ان يقف كلها: وقد زعم قوم ان النفخ في الصور الذي هو سبب الصعقة وقوف الفلك: ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ما على الارض فقال تعالى ﴿وجعلنا سراجا وهاجا﴾ وانما سماها سراجا لان الاصل هو الظلمة والضوء طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الانسان بحاسة بصره بالليل وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا. وانما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لأنها أشرف منافعها وأظهرها: ثم نبه تعالى على العناية المذكورة في نزول المطر وانه انما ينزل لمكان النبات والحيوان وان نزول المطر بقدر محدود وفي أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن ان يعرض عن الاتفاق بل سبب ذلك العناية بما ههنا فقال تعالى ﴿وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا ﴾ والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى ﴿ ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات

طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الارض نباتا﴾ ومثل قوله تعالي ﴿الله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء﴾: ولو ذهبنا لتعدد هذه الآيات وتفصيل مانبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب ولعلنا إن أنسأالله في الاجل ووقع لنا فراغ ان نكتب كتابا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز

وينبغي أن تعلم ان هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الاشعرية انه الطريق الى معرفة الله سبحانه. وذلك أنهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليست من أجل حكمة فيها تقتضي العناية ولكن من قبل الجواز أي من قبل الجواز لما يظهر في جميع الموجودات انه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها: فانه ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة أصلا بين الانسان وبين أجزاء العالم. وذلك انه ان كان يمكن على زعمهم إن تكون الموجودات على غير ماهي عليه كوجودها على ما هي عليه فليس ههنا موافقة بين الانسان وبين الموجودات التي أمتن الله عليه بخلقها وأمره بشكره عليها. فان هذا الرأي الذى يلزمه ان يكون امكان خلق الانسان جزأ من هذا العالم كامكان خلقه في الخلاء مثلا الذي يرون انه موجود بل والانسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلقة أخرى ويوجد عنه فعل الانسان: وقد يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم فلا تكون نعمة ههنا يمتن بها على الانسان لان ماليس بضروري ولا من جهة الأفضل في وجود الانسان فالانسان مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده بانعام عليه. وهذا كله خلاف ما في فطر الناس

وبالجملة فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الاسباب في الامور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً : وقولهم إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الاسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات باذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها. لان المسببات ان كان يمكن أن توجد من غير هذه الاسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الاسباب فأي حكمة في وجودها عن هذه الاسباب: وذلك ان وجود المسببات عن الاسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه: إما ان يكون وجود الاسباب لمكان المسببات من الاضطرار مثل كون الانسان متغذيا. وإما ان يكون من أجل الافضل أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الانسان له عينان. وإما ان يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من الاضطرار فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة أصلا ولا تدل على الاتفاق: وذلك انه ان كان مثلا ليس شكل يد الانسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريا ولا من جهة الافضل في الامساك الذي هو فعلها وفي احتوائها على جميع الاشياء المختلفة الشكل وموافقتها الامساك آلات جميع الصنائع فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يخص الانسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك مما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله: وبالجملة متي رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن ههنا شئ يرد به على القائلين بالاتفاق أعني الذين يقولون لا صانع ههنا وان جميع ماحدث فى هذا العالم انما هو عن الاسباب المادية

لان أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه ان يقع عن فاعل مختار: وذلك انه اذا قال الاشعري ان وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصاً فاعلا كان لأولئك ان يقولوا ان وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق لأن الارادة انما تفعل لمكان سبب من الاسباب والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق اذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل مايعرض للاسطقسات ان تمتزج امتزاجا بالاتفاق فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما ثم تمتزج أيضاً امتزاجا آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق

وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب ان يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن ان يوجد أتقن منه ولا أتم منه وان الامتزاجات محدودة مقدرة والموجودات الحادثة عنها واجبة وان هذا دائما لا يختل لم يمكن ان يوجد ذلك عن الاتفاق لان مايوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة. والى هذا الاشارة بقوله تعالى ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾ وأي اتقان يكون ليت شعري في الموجودات ان كانت على الجواز لان الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده. والى هذا الاشارة بقوله تعالي ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ وأي تفاوت أعظم من أن تكون الاشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة فمن زعم مثلا ان الحركة الشرقية لو كانت غربية والغربية شرقية لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم فقد أبطل الحكمة وهو كمن زعم انه لو كان اليمين من الحيوان شمالا والشمال يمينا لم يكن في صنعة الحيوان فان أحد الجائزين

كما يمكن ان يقال فيه انما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار كذلك ممكن ان يقال انه انما وجد على أحد الجائزين بالاتفاق اذ كنا نرى كثيرا من الجائزات توجد على أحد الجائزين عن فاعليها بالاتفاق

وأنت تتبين ان الناس بأجمعهم يرون ان المصنوعات الخسيسة هي التي يرى الناس فيها انه كان يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه حتى انه انما أدت الخساسة الواقعة في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة ان يظن أنها حدثت عن الاتفاق وانهم يرون ان المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها انه ليس يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها: فاذا هذا الرأي من أراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة: ومعنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو أقرب على نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع انه ينفي الحكمة عنه هو انه متى لم يعقل ان ههنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب واذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على ان لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما لان الترتيب والنظام وبناء المسببات على الاسباب هو الذي يدل على انها صدرت عن علم وحكمة. وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه. مثل ان يقع حجر على الارض عن الثقل فيه فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون موضع أو على وضع دون وضع فان هذا القول يلزم عنه ضرورة إما ابطال وجود الفاعل على الاطلاق وإما ابطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك: وأما الذي قاد المتكلمين من الاشعرية الى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي

ههنا كما ركب فيها النفوس وغيرذلك من الاسباب المؤثرة فهربوا من القول بأن ههنا أسبابا فاعلة غير الله وهيهات لافاعل ههنا الا الله اذ كان مخترع الاسباب وكونها أسبابا مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها وسنبين هذا المعنى بيانا أكثر في مسألة القضاء والقدر : وأيضاً فانهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالاسباب الطبيعية ان يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وانه لاشيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام لعلموا ان القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزأ عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجحده جزأ من موجودات الله وذلك ان من جحد جنسا من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته: وبالجملة فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذا من بادىء الرأي وهو الظنون التي تخطر للانسان من أول نظرة وكان يظهر في بادئ الرأي ان اسم الارادة انما يطلق على من يقدر ان يفعل الشر وضده رأوا انهم ان لم يضعوا ان الموجودات جائزة لم يقدروا ان يقولوا بوجود فاعل مريد فقالوا ان الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك ان المبدئ الفاعل مريد كأنهم لم يروا الترتيب الذي في الامور الصناعية ضروريا وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد وهو الصانع: وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات فان الاشياء التي تفعلها الارادة لا لمكان شيء من الاشياء أعني لمكان غاية من الغايات هي عبث ومنسوبة الى الاتفاق وقد علموا كما قلنا انه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة ان تكون موجودة عن صانع عالم والا كان النظام فيها بالاتفاق لما

احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة فينكروا جندا من جنود الله تعالى التى سخرها الله تعالى لايجاد كثير من موجودات باذنه ولحفظها وذلك ان الله تبارك وتعالى أوجد موجودات باسباب سخرها لها من خارج وهي الاجسام السماوية وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة فمن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب : فهذا مقدار ماعرض من التغيير في هذه الشريعة في هذا المعنى وفي غيره من المعاني التي بيناها قبل ونبينها فيما يأتي ان شاء الله تعالى فقد تبين من هذا ان الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها ان العالم مخلوق له ومصنوع هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه وبخاصة بالانسان وهى طريقة نسبتها في الظهور الي العقل نسبة الشمس في الظهور الى الحس. وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد وان كان ليس له مثال في الشاهد إذ ليس يمكن للجمهور ان يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد فاخبر تعالى ان العالم وقع خلقه اياه في زمان وانه خلقه من شيء اذ كان لا يعرف في الشاهد مكون الا بهذه الصفة فقال سبحانه مخبرا عن حاله قبل كون العالم ﴿وكان عرشه على الماء﴾ وقال تعالى ﴿ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة أيام﴾ وقال ﴿ثم استوى الى السماء وهى دخان﴾ الى سائر الآيات التى في الكتاب العزيز في هذا المعنى فيجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور ولا يتعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل فانه من غيّر ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية فاما ان يقال لهم ان عقيدة الشرع في العالم هي إنه محدث وانه خلق من غير شيء وفي غير زمان فذلك شيء لايمكن ان يتصوره

العلماء فضلا عن الجمهور فينبغي كما قلنا ان لا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور ولا يصرح لهم بغير ذلك فان هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفى سائر الكتب المنزلة: ومن العجب الذي في هذا المعنى ان التمثيل الذى جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ وذلك تنبيه منه للعلماء على ان حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد وانما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الالفاظ تصلح لتصور المعنيين أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد وتصور الحدوث الذي أدى اليه البرهان عند العلماء في الغائب فاذاً استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصة الجدليين منهم ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للمتكلمين من أهل ملتنا أعني الاشعرية. وذلك أنهم لما صرحوا — أن الله مريد بارادة قديمة — وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا ان العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن ارادة قديمة فقالوا ان الارادة القديمة تعلقت بايجاده في وقت مخصوص وهو الوقت الذي وجد فيه فقيل لهم ان كانت نسبة الفاعل المريد الى المحدث في وقت عدمه هي بعينها نسبته منه في وقت ايجاده فالمحدث لم يكن وجوده أولى منه في غيره اذا لم يتعلق به في وقت الوجود فعل انتفى عنه في وقت العدم وان كانت مختلفة فهنالك ارادة حادثة ضرورة والا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم فانه ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم في الارادة : وذلك انه يقال لهم اذا حضر الوقت وقت وجوده فوجد هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث فان قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم وان قالوا بفعل محدث

لزمهم أن يكون هنا لك إرادة محدثة فان قالوا الارادة هى نفس الفعل فقد قالوا محالا فان الارادة هي سبب الفعل في المريد ولو كان المريد اذا أراد شيأ ما في وقت ما وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه بالارادة المتقدمة لكان ذلك الشيء موجودا عن غير فاعل وأيضا فقد يظن أنه ان كان واجبا أن يكون عن الارادة الحادثة مراد حادث فقد يجب أن يكون عن الارادة القديمة مراد قديم والا كان مراد الارادة القديمة والحادثة واحدا وذلك مستحيل فهذه الشبه كلها إنما أثارها في الاسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله فانه ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بارادة حادثة ولا قديمة فلا هم في هذه الاشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولا هم أيضا لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين وانما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض فانهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم وسبب ذلك العصبية والمحبة . وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه الاقاويل سببا للانخلاع عن المعقولات كما نرى يعرض للذين مهروا بطريق الاشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا فهؤلاء لاشك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ . فهذا الذي ذكرناه من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا فلنسر الى المسألة الثانية

﴿المسألة الثانية في بعث الرسل﴾ والنظر في هذه المسألة في موضعين. أحدهما في اثبات الرسل. والموضع الثاني فيما يبين به ان هذا الشخص الذي يدعى الرسالة واحد منهم وأنه ليس بكاذب في دعواه: فأما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس وهم المتكلمون وقالوا قد ثبت

ان الله متكلم ومريد ومالك لعباده وجائز على المتكلم المريد المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا الى عباده المملوكين فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب وشدوا هذا الوضع بابطال المحالات التي تروم البراهمة ان تلزمها عن وجود رسل من الله : قالوا واذا كان هذا المعنى قد ظهر إمكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد وكان أيضاً يظهر في الشاهد أنه اذا قام رجل في حضرة الملك فقال أيها الناس اني رسول الملك اليكم وظهرت عليه من علامات الملك أنه يجب أن يعترف بان دعوى ذلك الرسول صحيحة قالوا وهذه العلامة ظهور المعجزة على يدي الرسول وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لائقة بالجمهور بوجه ما لكن اذا تتبعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض مايضعون في هذه الاصول : وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك الا متى علمنا ان تلك العلامة التي ظهرت عليه هى علامة الرسل للملك وذلك اما بقول الملك لأهل طاعته إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي أو بان يعرف من عادة الملك ان لا تظهر تلك العلامات الا على رسله . واذا كان هذا هكذا فلقائل أن يقول من أين يظهر ان ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل فانه لايخلو أن يدرك هذا بالشرع أو بالعقل ومحال أن يدرك هذا بالشرع لأن الشرع لم يثبت بعد والعقل أيضا ليس ممكنه ان يحكم ان هذه العلامة هي خاصة بالرسل الا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على أيدي سواهم : وذلك أن ثبوت الرساله ينبنى على مقدمتين : احداهما ان هذا المدعي الرساله ظهرت على يديه المعجزة . والثانية ان كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي فيتولد من ذلك

بالضرورة ان هذا نبي: فأما المقدمة القائلة ان هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة فلنا ان نقول إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس بعد أن نسلم ان ههنا أفعالا تظهر على أيدي المخلوقين نقطع قطعا أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ولا بخاصة من الخواص وان مايظهر من ذلك ليس تخيلا: وأما المقدمة القائلة ان كل من ظهرت علي يديه المعجزة فهو رسول فانما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته: وانما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح الا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لأن هذا طبيعة القول الخبري أعني أن الذي تبرهن عنده مثلا ان العالم محدث فلا بد أن يكون عنده معلوما بنفسه ان العالم موجود وان المحدث موجود واذا كان الأمر هكذا فلقائل أن يقول من أين لنا بصحة قولنا ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا ان سلمنا وجود المعجزة أيضا على الصفة التي يلزم بها أن يكون معجزا ولا بد أن يكون جزء هذا القول أعني المبتدأ والخبر معترفا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني: وليس لقائل أن يقول ان وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزا في العقل فان الجواز الذي يصيرون اليه هو جهل وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل وذلك ان الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يحس ان الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى كالحال في نزول المطر فيقضي العقل حينئذ قضاء كليا على هذه الطبيعة بالجواز والواجب ضد هذا وهو الذي يحس وجوده دائما فيقضي العقل قضاء كليا وباتا على ان هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تنقلب

فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الاوقات لظهر ان الرسالة من الامور الجائزة الوجود وأما والخصم يدعي ان ذلك لم يحس بعد فالجواز الذي يدعيه انما هو جهل بأحد المتقابلين أعني الامكان والامتناع والناس الذين صح منهم إمكان وجود الرسل انما صح لنا وجود هذا الامكان لانا قد أدركنا وجود الرسل منهم الا أن نقول ان احساس وجود الرسل من الناس يدل على امكان وجودهم من الخالق كما أن وجود الرسول من عمرو يدل على امكان وجوده من زيد فهذا يقتضي تساوي الطبيعتين ففيه هذا العسر وان فرضنا هذا الامكان في نفسه ولو كان في المستقبل لكان إمكانا بحسب الامر لا بحسب علمنا: وأما وأحد المتقابلين من هذا الامكان قد خرج الى الوجود فانما هذا الامكان في علمنا والأمر في نفسه متقرر الوجود على أحد المتقابلين أعني انه أرسل أولم يرسل فليس عندنا من ذلك الا جهل فقط مثل ان شك في عمرو هل أرسل رسولا فيما سلف اولم يرسل وذلك بخلاف ما اذا شككنا فيه هل يرسل رسولا غدا أولا فانه اذا جهلنا من زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما مضى أو لم يرسل لم يصح لنا الحكم ان من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول الا أن يعلم ان تلك علامة رسوله وذلك بعد أن يعلم انه قد أرسل رسولا والى هذا كله فمتى سلمنا ان الرسالة موجودة والمعجز موجود فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول : وذلك ان هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الاصل فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه وذلك فاسد ولا سبيل الى أن يدعى صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة إلا اذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل أعني من يعترف بوجود رسالتهم ولم تشاهد على أيدي غيرهم فتكون حينئذ علامة قاطعة على

تميز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول أعني بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة: فمن هذه الاشياء يرى ان المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز وذلك انهم أقاموا الامكان مقام الوجود أعني الامكان الذي هو جهل ثم صححوا هذه القضية أعني ان كل من وجد منه المعجز فهو رسول وليس يصح هذا الا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل وليس في قوة العقل العجيب الخارق للعوائد الذي يرى الجميع انه إلهي أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة الا من جهة ما يعتقد ان من ظهرت عليه أمثال هذه الاشياء فهو فاضل والفاضل لا يكذب بل انما يدل على أن هذا رسول اذا سلم أن الرسالة أمر موجود وانه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من الفاضلين الا على يد رسول. وانما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لانه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما الا أن يعترف ان المعجز فعل من أفعال الرسالة كالابراء الذي هو فعل من أفعال الطب فانه من ظهر منه فعل الابراء دل على وجود الطب وان ذلك طبيب: فهذا أحد ما في هذا الاستدلال من الوهن وأيضا فاذا اعترفنا بوجود الرسالة على أن ننزل الامكان الذي هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعي الرسالة وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوز ان المعجز قد يظهر على يدي غير رسول على ما يفعله المتكلمون لانهم يجوزون ظهورها على يدي الساحر وعلى يدي الولي: وأما ما يشترطونه لمكان هذا من أن المعجز انما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له وانه لو ادعى الرسالة من شأنه أن يظهر على يديه ممن ليس برسول لم يظهر فدعوى ليس عليها دليل فان هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل أعني إنه اذا ادعى

من يظهر على يديه دعوى كاذبة انه لا يظهر على يديه المعجز لكن كما قلنا لما كان لا يظهر من الممتنع انها لا تظهر الا على يدي الفاضلين الذين يعني الله بهم وهؤلاء اذا كذبوا ليسوا فاضلين فليس يظهر على أيديهم المعجز لكن مافي هذا المعنى من الاقناع لا يوجد فيمن يجوز ظهورها على أيدي الساحر فان الساحر ليس بفاضل : فهذا مافي هذه الطريقة من الضعف ولهذا رأى بعض الناس ان الأحفظ لهذا الوضع ان يعتقد انه ليس تظهر الخوارق الا على يدي الانبياء وان السحر هو تخيل ولا قلب عين. ومن هؤلاء من أنكر لمكان هذا المعنى الكرامات: وأنت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم انه لم يدع أحدا من الناس ولا أمة من الأمم الى الايمان برسالته وبما جاء به بان قدم على يدي دعواه خارقا من خوارق الافعال مثل قلب عين من الأعيان الى عين أخرى . وماظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فانما ظهرت في أثناء أحواله من غير ان يتحدى بها . وقد يدلك على هذا قوله تعالى ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا﴾ الى قوله ﴿قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا﴾ وقوله تعالى ﴿وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الأولون﴾ وأما الذى دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى ﴿قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ وقال ﴿فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾ واذا كان الامر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذى تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز: فان قيل هذا بين ولكن من أين يظهر ان الكتاب العزيز معجز وانه يدل على كونه رسولا وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة فضلا عن تعيين الشخص

المرسل بها مع ان الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزة فان من رأى منهم ان المعجز من شرطه ان يكون من غير جنس الافعال المعتادة وكان القرآن من جنس الافعال المعتادة عنده اذ هو كلام وان كان يفضل جميع الكلام المصنوع قال انما صار معجزاً بالصرف أعني بمنع الناس عن ان يأتوا بمثله لا بكونه في الطور العالي من الفصاحة اذ ما شأنه ان يكون هكذا فانما يخالف المعتاد بالاكثر لا بالجنس وما يختلف بالأقل والأكثر فهو من جنس واحد. وقوم رأوا انه معجز بنفسه لا بالصرف ولم يشترطوا في كون الخارق ان يكون مخالفا بالجنس للافعال المعتادة ورأوا انه يكفي في ذلك ان يكون من الافعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس: قلنا هذا كله كما ذكر المعترض وليس الأمر في هذا على ماتوهم هؤلاء فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبني عندنا على أصلين قد نبه عليهما الكتاب. أحدهما ان الصنف الذين يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه وان هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعلم انساني. وذلك انه ليس ينكر وجودهم الا من أنكروا وجود الامور المتواترة. كوجود سائر الانواع التي لم نشاهدها والاشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها: وذلك انه انه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس الا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية على ان ههنا أشخاصا من الناس يوحي اليهم بأن ينهوا الى الناس أمورا من العلم والافعال الجميلة بها تتم سعادتهم وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة وهذا فعل الانبياء. والاصل الثاني ان كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي وهذا الاصل أيضا غير مشكوك فيه في الفطر الانسانية فانه كما ان من المعلوم بنفسه ان فعل الطب هو الابراء

وان من وجد منه الابراء فهو طبيب كذلك أيضا من المعلوم بنفسه ان فعل الانبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله وان من وجد منه هذا الفعل فهو نبي : فأما الاصل الاول فقد نبه عليه الكتاب العزيز فى قوله تعالى ﴿انا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده﴾ الى قوله ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ وقوله تعالى ﴿قل ما كنت بدعا من الرسل﴾ . وأما الاصل الثاني وهو ان محمداً صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله فيعلم من الكتاب العزيز ولذلك نبه على هذا الاصل فقال ﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا﴾ يعني القرآن ﴿وقال يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم﴾ وقال تعالى ﴿لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك﴾ وقال ﴿لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا﴾ فان قيل من أين يعلم الاصل الاول وهو ان ههنا صنفا من الناس يضعون الشرائع بوحي من الله وكذلك من أين يعلم الاصل الثاني وهو ان ما تضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله قيل أما الاصل الاول فيعلم بما ينذرون به من وجود الاشياء التى لم توجد بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا وبما يأمرون به من الأفعال وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والاعمال التي تدرك فتعلم . وذلك أن الخارق للمعتاد اذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع دل على ان وضعها لم يكن بتعلم وانما كان بوحي من الله وهو المسمي نبوة . وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة

المسماة نبوة وانما تدل اذا اقترنت الى الدلالة الأولى . وأما اذا أتت مفردة فليس تدل على ذلك ولذلك ليس تدل في الأنبياء على هذا المعنى ان وجدت لهم لأن الصنف الآخر من الخارق وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودا لهم : فعلى هذا ينبغى أن تفهم الامر في دلالة المعجز على الأنبياء أعني ان المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطيعة على صفة النبوة وأما المعجز في غير ذلك من الافعال فشاهد لها ومقو : فقد تبين لك ان هذا الصنف من الناس موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم الينا نقل تواتر كما نقل الينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس : فان قيل فمن أين يدل القرآن على انه خارق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة أعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل الابراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب :قلنا يوقف على ذلك من وجوه . أحدها أن يعلم ان الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحي . والثاني ما تضمن من الاعلام بالغيوب . والثالث من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية أعني انه يعلم انه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الأول والمعتمد في ذلك على الوجه الاول: فان قيل فمن أين يعرف أن الشرائع التي فيها العلمية والعملية هي بوحي من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه انه كلام الله: قلنا يوقف على هذا طرق . إحداها ان معرفة وضع الشرائع ليس تنال الا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانساني وبالامور الاراديات التي يتوصل

بها الى السعادة وهي الخيرات والحسنات وما الامور التي تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الاخروي وهي الشرور والسيئات. ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانساني تستدعي معرفة ماهي النفس وماجوهرها وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروي أم لا وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء وايضا فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانه كما أن الاغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت وفي أي وقت استعملت بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص. وكذلك الامر في الحسنات والسيآت ولذلك نجد هذه كلها محددة في الشرائع: وهذا كله أو معظمه ليس يتبين الا بوحي أو يكون تبيينه بوحي أفضل وأيضا فان معرفة الله على التمام انما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثم يحتاج الى هذا كله واضع الشرائع ان يعرف مقدارما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة وأي الطرق التي ينبغي ان تسلك بهم في هذه المعارف . وهذا كله بل أكثره ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام بأحوال المعاد: ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن علم ان ذلك بوحي من عند الله وانه كلامه ألقاه على لسان نبيه ولذلك قال تعالى منبها على هذا ﴿قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله﴾ الآية ويتأكد هذا المعنى بل يصير الى حد القطع واليقين التام اذا علم انه صلى الله عليه وسلم كان أميا نشأ في أمة أمية عامية بدوية لم يمارسوا العلوم قط ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الاحقاب الطويلة . والى هذا الاشارة

بقوله تعالى ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون﴾ ولذلك أتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتابه فقال تعالى ﴿هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم﴾ الآية وقال ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الامي﴾ الآية وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو مقايسة هذه الشريعة بسائر الشرائع وذلك انه ان كان فعل الانبياء الذين هم به أنبياء انما هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى على ما تقرر الأمر في ذلك من الجميع أعني القائلين بالشرائع بوجود الانبياء صلوات الله عليهم فانه اذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيدين للسعادة مع ما تضمنه سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل في هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه : وبالجملة فان كانت ههنا كتب واردة في شرائع استأهلت ان يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل فظاهر ان الكتاب العزيز الذى هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة وأنت فيلوح لك هذا جدا ان كنت وقفت على الكتب أعني التوارأة والانجيل فانه ليس يمكن ان تكون كلها قد تغيرت: ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة على شريعة وفضل الشريعة المشروعة لليهود والنصارى وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة ما بينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك ولهذا قيل في هذه الشريعة إنها خاتمة الشرائع : وقال عليه السلام لو ادركني موسى ما وسعه الا اتباعي وصدق صلى الله عليه وسلم ولعموم التعليم الذي فى الكتاب العزيز وعموم الشرائع التي فيها أعنى كونها مستعدة للجميع كانت هذه

الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى ﴿ قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعا﴾ وقال عليه السلام بعثت إلى الاحمر والاسود فانه يشبه أن يكون الامر في الشرائع كالامر في الاغذية : وذلك انه كما ان من الاغذية اغذية تلائم جميع الناس أو الاكثر كذلك الامر في الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه انما خص بها قوم دون قوم وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس : ولما كان هذا كله انما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الانبياء لانه فضلهم في الوحي الذي به استحق النبي اسم النبوة : قال عليه السلام منبها على هذا المعنى الذي خصه الله به مامن نبي من الانبياء الا وقد أوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر وانما كان الذي أوتيته وحيا واني لأرجو ان أكون اكثرهم تبعا يوم القيامة . واذ كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك ان دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى وابراء الاكمه والأبرص فان تلك وان كانت أفعالا لا تظهر الا على أيدي الانبياء وهي مقنعة عند الجمهور فليست تدل دلالة قطعية اذا انفردت اذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا : وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلاله الابراء على الطب ومثال ذلك لو ان شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما الدليل على أني طبيب أني أسير على الماء وقال الآخر الدليل على اني طبيب اني أبرأ المرضى فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعا ومن طريق الأولى والأحرى :ووجه الظن للذي يعرض للجمهور في ذلك أن من قدر على المشي على الماء الذي ليس من وضع البشر

فهو أحرى ان يقدر على الابراء الذي هو من صنع البشر: وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبيا التي هي الوحي: ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس الامن أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته فليس يبعد عليه مايدعيه من انه قد آثره الله بوحيه : وبالجملة متى وضع ان الرسل موجودون وان الافعال الخارقة لا توجد الا منهم كان المعجز دليلا على تصديق النبي أعني المعجز البراني الذى لايناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا ويشبه ان يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فان تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البرانى ليس يشعر بها الجمهور لكن الشرع اذا تؤمل وجد انه انما اعتمد المعجز الاهلي والمناسب لا المعجز البراني وهذا الذي قلناه في هذه المسألة كاف بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق في نفسه

﴿المسألة الثالثة في القضاء والقدر﴾ وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية وذلك انه اذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول : أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجودة في الكتاب والسنة أما في الكتاب فانه تلفى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على ان كل شيء بقدر وأن الانسان مجبور على أفعاله وتلفى فيه آيات كثيرة تدل على ان للانسان اكتسابا بفعله وانه ليس مجبورا على أفعاله: أما الآيات التي تدل على ان الامور كلها ضرورية وانه قد سبق القدر فمنها قوله تعالي ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ وقوله تعالى ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾ وقوله تعالى ﴿ما أصاب من مصيبة في الارض ولا

في أنفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها أن ذلك على الله يسير﴾ الي غير ذلك من الآيات التي تتضمن هـذا المعنى : وأما الآيات الـتى تدل على ان للانسان اكتسابا على ان الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة فمثل قوله تعالى ﴿أويوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير﴾ وقوله تعالى ﴿ذلك بما كسبت أيديكم وقوله تعالى ﴿والذين كسبوا السيئات﴾ وقوله تعالى ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ وقوله ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾ وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى مثل قوله تعالى ﴿أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هـذا قل هو من عند أنفسكم﴾ ثم قال في هذه المنزلة بعينها ﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله﴾ ومثل ذلك قوله تعالى ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ وقوله ﴿قل كل من عند الله﴾ وكذلك تلفى الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة مثل قوله عليـه الصلاة والسلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه أو ينصرانه : ومثل قوله عليه السلام خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء للنار وبأعمـال أهل النار يعملون فان الحديث الاول يدل على ان سبب الكفر انما هو على المنشأ عليه وان الايمان سببه جبلة الانسان. والثاني يدل على ان المعصية والكفر هما مخلوقان لله وان العبد مجبور عليهما ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى الي فرقتين . فرقة اعتقدت ان اكتساب الانسان هو سبب المعصية والحسنة وان لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة. وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو ان الانسان مجبور على افعاله ومقهور وهم الجبرية : وأما الاشعرية فانهم راموا ان يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا ان للانسان كسبا وان المكتسب به

والكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لا معنى له فانه اذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه: فهذا هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة. وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة: وذلك انه اذا فرضنا ان الانسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن يكون ههنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله قالوا وقد أجمع المسلمون على انه لا خالق الا الله سبحانه وان فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب واذا كان الانسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب مالا يطاق واذا كلف الانسان مالا يطاق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد لان الجماد ليس له استطاعة وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة ولهذا صار الجمهور الى انّ الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في النظامية إن للانسان إكتسابا لأفعاله واستطاعة على الفعل وبناه على امتناع تكليف مالا يطاق لكن من غير الجهة التي منعته المعتزلة: وأما قدماء الاشعرية فجوزوا تكليف مالا يطاق هربا من الاصل الذي من قبله نفته المعتزلة وهو كونه قبيحا في العقل وخالفهم المتأخرون منهم. وأيضاً فانه اذا لم يكن للانسان اكتساب كان الامر بالأهبة لما يتوقع من الشرور لا معنى له. وكذلك الامر باجتلاب الخيرات فتبطل أيضا الصنائع كلها التي المقصود منها ان تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع متى يطلب بها المنافع بها. وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب. والملاحة والطب وغير ذلك وهذا كله

خارج عما يعقله الانسان : فان قيل فاذا كان الامر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه وفي المعقول نفسه: قلنا الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وانما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة : وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب أشياء هي أضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الاشياء ليس يتم لنا الا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة الينا تتم بالأمرين جميعاً واذا كان كذلك فالأفعال المنسوبة الينا أيضاً يتم فعلها بإراداتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للافعال التي نروم فعلها أوعائقة عنها فقط بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين فان الارادة انما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أوتصديق بشيء وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الامور التي من خارج : مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه واذا كان هكذا فارادتنا محفوظة بالامور التي من خارج ومربوطة بها. والى هذا الاشارة بقوله تعالى* (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) *: ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج فواجب ان تكون أفعالنا تجري على نظام محدود أعني انها توجد في أوقات محدودة

ومقدار محدوذ وانما كان ذلك واجبا لان أفعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والاسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة أعني التي لاتخل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب ولذلك كانت هذه الأسباب لايحيط بمعرفتها الا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى ﴿قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله﴾ وانما كانت معرفة الأسباب هي العلم بالغيب لان الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أو لا وجوده: ولما كان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت وجب ان يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما والعلم بالأسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان: فسبحان من أحاط اختراعا وعلما بجميع أسباب جميع الموجودات: وهذه هي مفاتح الغيب المعنية في قوله تعالى ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو﴾ الآية: واذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض وهي اذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض وبهذا أيضاً تنحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك أعني الحجج المتعارضة العقلية أعني ان كون الأشياء الموجودة عن

ارادتنا يتم وجودها بالامرين جميعاً أعني بارادتنا وبالأسباب التي من خارج فاذا نسبت الافعال الى واحد من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك المتقدمة : فان قيل هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل لكن هذا القول هو مبني على ان ههنا أسبابا فاعلة لمسببات مفعولة والمسلمون قداتفقوا على ان لا فاعل الا الله : قلنا ما اتفقوا عليه صحيح ولكن على هذا جوابان أحدهما أن الذي يمكن ان يفهم من هذا القول هو أحد أمرين إما انه لا فاعل الا الله تبارك وتعالى وان ما سواه من الأسباب التي يسخرها لست تسمى فاعلة الا مجازاً اذ كان وجودها انما هو به وهو الذي صيرها موجودة أسبابا بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها وكذلك يحفظها هو في نفسها ولولا الحفظ الآلهي لها لما وجدت زمانا مشارا اليه أعني لما وجدت في أقل زمان يمكن ان يدرك انه زمان : وأبو حامد يقول ان مثال من يشرك سببا من الاسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب أعني ان يقول ان القلم كاتب وان الانسان كاتب أى كما ان إسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما أعني انهما معنيان لا يشتركان الا في اللفظ فقط وهما في أنفسهما في غاية التباين كذلك الامر في اسم الفاعل اذا أطلق على الله تعالى وتبارك واذا أطلق على سائر الاسباب : ونحن نقول ان في هذا التمثيل تسامحا وانما كان يكون التمثيل بينا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له مادام قلما ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم بها على ما سنبينه بعد من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الاشياء التي تقترن بها أسبابها التي جرت العادة

ان يقال إنها أسباب لها . فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل الا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع . أما الحس والعقل فانه يرى ان ههنا أشياء تتولد عنها أشياء وان النظام الجاري في الموجودات انما هو من قبل أمرين أحدهما ماركب الله فيها من الطبائع والنفوس . الثاني من قبل ماأحاط بها من الموجودات من خارج . وأشهر هذه هي حركات الأجرام السماوية فانه يظهر ان الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا وانه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظا بها حتى انه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم في غير موضوعه أو على غير قدره أو في غير السرعة التي جعلها الله فيه لبطلت الموجودات التي على وجه الارض وذلك بحسب ماجعل الله في طباعها من ذلك وجعل في طباع ماههنا ان تتأثر عن تلك وذلك ظاهر جدا في الشمس والقمر أعني تأثيرها فيما ههنا وذلك بين في المياه والرياح والأمطار والبحار وبالجملة في الاجسام المحسوسة وأكثر مايظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل في جميع الحيوان بأسره . وأيضا فانه يظهر انه لولا القوى التي جعلها الله في أجسامنا من التغذي والاحساس لبطلت أجسامنا كما تجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التي جعلها الله في أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة بعد ايجادها ونحن نقول انه لولا القوى التي في أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية في هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن ان تبقى أصلا ولا طرفة عين فسبحان اللطيف الخبير : وقد نبه الله تعالى على ذلك في غير ما آية من كتابه فقال تعالى ﴿وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر﴾ وقوله تعالى ﴿قل

أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة﴾ الآية وقوله تعالى ﴿ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله﴾ وقوله تعالى ﴿وسخر لكم ما في السموات والارض جميعا منه﴾ وقوله ﴿وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار﴾ الى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى ولو لم يكن لهذه تأثير فيما ههنا لما كان لوجودها حكمة امتن بها علينا ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها : وأما الجواب الثاني فانا نقول إن الموجودات الحادثة منها ماهي جواهر وأعيان ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض : فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها الا عن الخالق سبحانه ومايقترن بها من الاسباب فانما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها : مثال ذلك ان المني انما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فانما المعطي بها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلاح انما يفعل في الارض تخميرا أو اصلاحا ويبذر فيها الحب . وأما المعطى لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى فاذاً على هذا لا خالق الا الله تعالى اذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر . والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى ﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيأ لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب﴾ وهذا هو الذي رام ان يغالط فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال أنا أحيي وأميت فلما رأى ابراهيم عليه السلام انه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه الى دليل قطعه به فقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب: وبالجملة فاذا فهم الامر هكذا في الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ولا في العقل ولذلك ما نرى ان الاسم الخالق

لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ولا بعيدة اذ كان معنى الخالق هو هو المخترع للجواهر ولذلك قال تعالى ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ وينبغي ان تعلم ان من جحد كون الاسباب مؤثرة باذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم . وذلك ان العلم هو معرفة الاشياء بأسبابها والحكمة هي المعرفة بالاسباب الغائبة . والقول بانكار الاسباب جملة قول غريب جدا عن طباع الناس والقول بنفي الاسباب في الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبب فاعل في الغائب لان الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبل الحكم بالشاهد فهؤلاء لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى اذ يلزمهم ان لا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل واذا كان هذا هكذا فليس يمكن من اجماع المسلمين على انه لا فاعل الا الله سبحانه ان يفهم نفي وجود الفاعل بتة في الشاهد اذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته ان كل ماسواه فليس فاعلا الا باذنه وعن مشيئته . فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب وأن من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ كالمعتزلة والجبرية : وأما المتوسط الذى تروم الأشعرية ان تكون هي صاحبة الحق بوجوده فليس له وجود أصلا اذ لا يجعلون للانسان من اسم الاكتساب الا الفرق الذى يدركه الانسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره فانه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق اذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا لانه اذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة الامتناع منها فنحن مضطرون فقد استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى ولم يكن هنالك فرق الا فى اللفظ فقط والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكما في الذوات وهذا كله بين في نفسه

فلنسر الى ما بقي علينا من المسائل التي وعدناها .

﴿المسألة الرابعة﴾ في الجور والعدل : قد ذهب الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه الي رأي غريب جداً في العقل والشرع أعني انها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح بضده : وذلك انهم قالوا إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد . زعموا أنه انما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة فمتى فعل الانسان شيأ هو عدل بالشرع كان عادلا ومن فعل ماوضع الشرع انه جور فهو جائر . قالوا وأما من ليس مكلفاً ولا داخلا تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل والتزموا انه ليس ههنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور: وهذا في غاية الشناعة بأنه ليس يكون ههنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر فان العدل معروف بنفسه انه خير وان الجور شر فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً الا من جهة الشرع وانه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلا . وهذا خلاف المسموع والمعقول . أما المسموع فان الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله الا هو والملائكة وألوا العلم قائما بالقسط﴾ وقال تعالى ﴿وماربك بظلام للعبيد﴾ وقال ﴿ان الله لا يظلم الناس شيأ ولكن الناس أنفسهم يظلمون﴾: فان قيل فما تقول في الاضلال للعبيد أهو جور أم عدل وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدي مثل قوله تعالى ﴿يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾ ومثل قوله ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ قلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على

ظاهرها وذلك أن ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر﴾ وهو بين انه اذا لم يرض لهم الكفر انه ليس يضلهم وما تقوله الاشعرية من انه يجوز على الله أن يفعل مالا يرضاه أو يأمر بما لا يريده فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه وهو كفر وقد يدلك على ان الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها ﴾ وقوله ﴿ واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم﴾ الآية : وقول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة : واذا كان هذا التعارض موجوداً وجب الجمع بينهما على نحو مايوجبه العقل فنقول: أما قوله تعالى ﴿ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾ فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون أعني مهيئين للضلال بطباعهم ومسوقين اليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج : وأما قوله ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ معناه لو شاء ان لا يخلق خلقا مهيئين أن يعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم وإما من قبل الاسباب التي من خارج أو من قبل الأمرين كليهما لفعل ولكون خلقة الطباع في ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهادية لقوم لان هذه الآيات مما قصد بها الاضلال مثل قوله تعالى ﴿ يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً ومايضل به الا الفاسقين﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ وماجعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن ﴾ ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار ﴿ كذلك يضل الله من يشاء ﴾ ويهدي من يشاء أي إنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه

الآيات في حقهم مضلة كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها : فان قيل فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال وهذا هو غاية الجور قيل إن الحكمة الآلهية اقتضت ذلك وان الجور كان يكون في غير ذلك وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الانسان والتركيب الذي ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الاقل شرارا بطباعهم وكذلك الاسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وان كانت للأكثر مرشدة فلم يكن بد بحسب ماتقتضيه الحكمة من أحد أمرين إما أن لا يخلق الانواع التي وجد فيها الشرور في الاقل والخير في الاكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل وإما ان يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الاقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الاقل وهذا الشر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم انه جاعل في الأرض خليفة يعني بني آدم قالوا ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك﴾ الى قوله ﴿اني أعلم مالا تعلمون﴾ يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو انه اذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشرا وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه: فقد تبين من هذا القول كيف ينسب اليه الاضلال مع العدل ونفي الظلم وانه انما خلق أسباب الضلال لانه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال وذلك أن من الموجودات ماأعطي من أسباب الهداية أسبابا لا يعرض فيها اضلال أصلا وهذه هي حال الملائكة ومنها ما أعطي من أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها الاضلال في الاقل اذ لم يكن في وجودهم أكثر

من ذلك لمكان التركيب وهذه هي حال الانسان: فان قيل فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل وأنت تنفي التأويل في كل مكان: قلنا ان تفهيم الامر على ماهو عليه الجمهور في هذه المسألة اضطرهم الى هذا وذلك انهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وانه خالق كل شيء الخير والشر لمكان ما كان يعتقد كثير من الامم الضلال أن ههنا الهين إلها خالقا للخير والها خالقا للشر فعرفوا انه خالق الأمرين جميعاً : ولما كان الاضلال شراً وكان لا خالق له سواه وجب أن ينسب اليه كما ينسب اليه خلق الشر لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الاطلاق لكن على انه خالق للخير لذات الخير وخالق للشر من أجل الخير أعني من أجل مايقترن به من الخير فيكون على هذا خلقه للشر عدلا منه. ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات لكن اذا قويس بينما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر وبينما يعرض عنها من الوجود الذى هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيرا : وأما قوله تعالى ﴿ لا يسئل عما يفعل وهم يسألون ﴾ فان معناه لا يفعل فعلا من أجل انه واجب عليه أن يفعله لأن من هذا شأنه فيه حاجة الي ذلك الفعل وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج الى ذلك الفعل إما حاجة ضرورية وإما أن يكون به تاما والبارئ سبحانه يتنزه عن هذا المعنى فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل بل لان الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل : فاذا فهم هذا المعنى هكذا ظهر انه لا يتصف

بالعدل على الوجه الذي يتصف به الانسان لكن ليس يوجب هذا أن يقال انه ليس يتصف بالعدل أصلا وان الأفعال كلها تكون في حقه لاعدلا ولا جوراً كما ظنه المتكلمون فان هذا إبطال لما يعقله الانسان وإبطال لظاهر الشريعة ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه: وذلك انه اذا فرضنا انه لا يتصف بعدل أصلا بطل مايعقل من ان ههنا أشياء هي في نفسها عدل وخير وأشياء هي نفسها جور وشر واذا فرضنا أيضاً انه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الانسان لزم ان يكون في ذاته سبحانه نقص وذلك أن الذي يعدل فانما وجوده هو من أجل الذي يعدل فيه وهو بما هو عادل خادم لغيره: وينبغي أن تعلم ان هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس وانما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العمومات فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها: وذلك ان لورود تلك العمومات أيضاً سبباً آخر وهو انه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل فلو قيل لهم فيما هو مستحيل في نفسه مما هو عندهم ممكن أعني في ظنونهم ان الله لا يوصف بالقدرة عليه فتخيلوا من ذلك نقصاً في الباري سبحانه وعجزا وذلك أن الذي لايقدر على الممكن فهو عاجز ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكنا في ظن الجمهور قال تعالى ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ فالجمهور يفهمون من هذا معنى والخواص معنى وهو انه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترن بوجودهم شر فمعنى قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها أي لو شئنا لخلقنا خلقا ليس يقترن بوجودهم شر بل

الخلق الذين هم خير محض فتكون كل نفس قد أوتيت هداها وهـذا القدر في هذه المسألة كاف ولنسر الى المسألة الخامسة

﴿ المسألة الخامسة وهى القول في المعاد وأحواله ﴾ والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء وانما اختلفت الشرائع في صفة وجوده ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وانما اختلفت في الشاهدات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة : وذلك ان من الشرائع من جعله روحانيا أعني للنفوس ومنها من جعله للاجسام والنفوس معا والاتفاق في هـذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك أعني أنه قد اتفق الكل على أن للانسان سعادتين أخراوية ودنياوية وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل . منها ان الانسان أشرف من كثير من الموجودات . ومنها أنه اذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه انما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالانسان أحرى بذلك وقد نبه الله تعالى على وجود هـذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى ﴿ وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا من النار ﴾ وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود ﴿ الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ﴾ ووجود الغاية في الانسان أظهر منها في جميع الموجودات وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه فقال ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم الينا لا ترجعون ﴾ وقال ﴿ أيحسب الانسان أن يترك سدى ﴾ وقال

﴿ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ﴾ يعني الجنس من الموجودات الذي يعرفه وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق ﴿ ومالي لا أعبد الذي فطرني واليه ترجعون ﴾ واذا ظهر ان الانسان خلق من أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة لأنا نرى ان واحدا واحدا من الموجودات انما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره أعني الخاص به. واذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الانسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان وهذه أفعال للنفس الناطقة: ولما كانت النفس الناطقة جزئين جزء عملي وجزء علمي وجب ان يكون المطلوب الاول منه هو ان يوجد على كماله في هاتين القوتين أعني الفضائل العلمية والفضائل النظرية وان تكون الافعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات والتي تعوقها هي الشرور والسيآت: ولما كان تقرير هذه الافعال أكثر ذلك بالوحي وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل أعني السعادة المشتركة فعرفت من الامور النظرية مالا بد لجميع الناس من معرفته وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة وكذلك عرفت من أعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية وبخاصة شريعتنا هذه فانه اذا قويست بسائر الشرائع وجد انها الشريعة الكاملة باطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع كلها ولما كان الوحي قد انذر في الشرائع كلها بان النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت ان تتعرى من الشهوات الجسمانية فان كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات

الجسمانية وان كانت خبيثة زادها المفارقة خبثا لانها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت وتشتد حسرتها على مافاتها من التزكية عند مفارقتها البدن لانها ليست يمكنها الاكتساب الامع هذا البدن: والى هذا المقام الاشارة بقوله تعالى ﴿أن تقول نفس ياحسرتى على ما فرطت في جنب الله وان كنت لمن الساخرين﴾ اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الاخيرة والشقاء الاخير. ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال كان مقدارمايدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي لتفاوتهم في هذا المعنى أعني في الوحي اختلفت الشرائع في تمثيل الاحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الاشقياء. فمنها مالم يمثل مايكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة وللشقية من الأذى بامور شاهدة وصرحوا بان ذلك كله أحوال روحانية ولذات ملكية. ومنها ما اعتد في تمثيلها بالامور المشاهدة أعني انها مثلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة ههنا بعد ان نفى عنها مايقترن بها من الاذى ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالأذى الذي يكون ههنا بعد ان نفوا عنه هنالك مايقترن به ههنا من الراحة منه إما لان أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الاحوال بالوحي مالم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني وإما لأنهم رأوا ان التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيما للجمهور والجمهور اليها وعنها أشد تحركا فأخبروا ان الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعما وهو مثلا الجنة وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثلا النار: وهذه هي حال شريعتنا هذه التي هي الاسلام في تمثيل هذه الحال ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع في

امكان هـذه الاحوال اذ ليس يدرك العقل في هـذه الاشياء أكثر من الامكان في الادراك المشترك للجميع وهي كلها من باب قياس إمكان وجود المساوي على وجود مساويه أعني على خروجه للوجود وقياس امكان وجود الأقل والأكثر على خروج الاعظم والاكبر للوجود مثل قوله ﴿وضرب لنا مثلا ونسي خلقه﴾ الآية فان الحجة في هذه الآيات هي من جهة قياس العودة على البداءة وهما متساويان وفي هـذه الآية مع هذا القياس المثبت لامكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الرأي بالفرق بين البـداية والعودة وهو قوله تعالى ﴿الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا﴾ والشبهة ان البداءة كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس فعوندت هذه الشبهة بانا نحس ان الله تعالى يخرج الضد من الضد ويخلقه منه كما يخلق الشبيه من الشبيه : وأما قياس امكان وجود الاقل على وجود الاكثر فمثل قوله تعالى في الآية ﴿ أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم﴾ فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة الجاحد للبعث ولو ذهبنا لتقصي الآيات الواردة في الكتاب العزيز لهذه الادلة لطال القول وهي كلها من الجنس الذي وصفنا: فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على ان للنفوس من بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء ومختلفـة في تمثيل هذه الاحوال وتفهيم وجودها للناس ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هـذه أتم إفهاما لأكثر النـاس وأكثر تحريكا لنفوسهم الى ماهنـا لك والأكثرهم المقصود الاول بالشرائع: وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور الى ما هنالك والجمهور أقل رغبة فيه وخوفا لهمنهم في التمثيل الجسماني ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشـد تحريكا الى

ماهنالك من الروحاني والروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الأقل : ولهذا المعنى نجد أهل الاسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت ان ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم واللذة أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه انما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع أعني ان ذلك دائم وهذا منقطع وطائفة رأت ان الوجود متباين وهذه انقسمت قسمين طائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني وأنه انما مثل به ارادة البيان ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلا معنى لتعديدها وطائفة رأت أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية ولهذه أيضاً حجج من الشرع ويشبه أن ابن عباس يكون ممن يرى هذا الرأي لانه روي عنه أنه قال ليس في الدنيا من الآخرة الا الأسماء. ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص وذلك أن امكان هذا الرأي ينبني على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع. أحدها أن النفس باقية. والثاني انه ليس يلحق عن عودة النفس الى أجسام أخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها : وذلك انه يظهر ان مواد الأجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم الى جسم وأعني ان المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل لان مادتها هي واحدة : مثال ذلك أن انسانا مات واستحال جسمه الى التراب واستحال ذلك التراب الى نبات فاغتذى انسان آخر من ذلك النبات فكان منه مني حين تولد منه انسان آخر: وأما اذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذه الحال : والحق في هذه المسألة ان فرض كل انسان فيها هو ما أدى اليه نظره

فيهابعد أن لا يكون نظراً يفضي الي ابطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود جملة فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معلوما للناس بالشرائع والعقول فهذا كله ينبني على بقاء النفس: فان قيل فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك :قلنا ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالي ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها﴾ الآية ووجه الدليل في هذه الاية انه سوّى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغير آلة النفس لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها فلما كانت تعود عليها علمنا ان هذا التعطل لا يعرض لها لأمر لحقها في جوهرها وانما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها وانه ليس يلزم اذا تعطلت الآلة ان تتعطل النفس والموت هو تعطل فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكيم ان الشيخ لو وجد عينا كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب

فهذا ما رأينا ان نثبته في الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتنا ملة الاسلام وقد بقي علينا مما وعدنا به أن ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز وما جاز منه فلمن يجوز ونختم به القول في هذا الكتاب فنقول: ان المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف وذلك انها تنقسم أولا الى صنفين صنف غير منقسم وينقسم الآخر منهما الى أربعة أصناف فالصنف الأول الغير منقسم هو أن يكون المعنى الذى صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود وانما أخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام أولها

أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده الا بمقايس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة وليس يمكن ان تقبلها الا الفطر الفائقة ولا يعلم ان المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل الا بمثل هذا البعد الذي وصفنا . والثاني مقابل هذا وهو ان يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعاً أعني كون ماصرح به انه مثال ولماذاهو مثال . والثالث أن يكون يعلم بعلم قريب انه مثال لشيء ويعلم لما ذا هو مثال بعلم بعيد . والرابع عكس هذا وهو ان يعلم بعلم قريب لما ذاهو مثال ويعلم بعلم بعيد انه مثال: فأما الصنف الأول من الصنفين الاولين فتأويله خطأ بلا شك وأما الصنف الأول من الثاني وهو البعيد في الأمرين جميعاً فتأويله خاص في الراسخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين وأما المقابل لهذا وهو القريب في الأمرين فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب وأما الصنف الثالث فالأمر فيه ليس كذلك لان هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور وانما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه وهذا مثل قوله عليه الصلاة والسلام الحجر الاسود يمين الله في الأرض وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب انه مثال ويعلم بعلم بعيد لماذاهو مثال فان الواجب في هذا أن لا يتأوله الا الخواص والعلماء ويقال للذين شعروا انه مثال ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال إما انه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون واما ان ينقل التمثيل فيه لهم الى ماهو أقرب من معارفهم انه مثال وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك : والقانون في هذا النظر هو ماسلكه أبو حامد في كتاب التفرقة وذلك بأن يعرف هذا الصنف ان الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي . والحسي . والخيالي . والعقلي . والشبهي . فاذا وقعت

المسألة نظر أي هذه الوجودات الأربع هي أقنع عند الصنف الذي استحال عندهم ان يكون الذي عني به هو الوجود الذاتي أعني الذي هو خارج فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنهم امكان وجوده وفي هذا النحو يدخل قوله عليه الصلاة والسلام مامن نبي لم أره الا وقد رأيته في مقامي هذا حتي الجنة والنار : وقوله بين حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي : وقوله كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب فان هذه كلها تدرك بعلم قريب انها أمثال وليس يدرك لماذا هي أمثال الا بعلم بعيد فيجب في هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الاربع شبها : فهذا النحو من التأويل اذا استعمل في هذه المواضع وعلى هذا الوجه ساغ في الشريعة . وأما اذا أستعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ : وأبو حامد لم يفصل الأمر في ذلك مثل أن يكون الموضع يعرف منه الامران جميعا بعلم بعيد أعني كونه مثالا ولماذا هو مثال فيكون هنالك شبهة توهم في بادئ الرأي أنه مثال وتلك الشبهة باطلة فان الواجب في هذا ان تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل كما عرفناك في هذا الكتاب في مواضع كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلمين أعني الاشعرية والمعتزلة: وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو أن يكون كونه مثالا معلوما بعلم بعيد الا أنه اذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ففي تأويل هذا أيضا نظر أعني عند الصنف الذين يدركون أنه ان كان مثالا فلماذا هو وليس يدركون أنه مثال الا بشبهة وأمر مقنع اذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم فيحتمل أن يقال ان الأحفظ بالشرع أن لا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال وهو الاولى ويحتمل أيضا أن

يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به الا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة ور بما فشت فأنكرها الجمهور وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك ؛ ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم اضطرب الامر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعد عليه : وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة أعني أن نتكلم فيها بما ينبغي أن يؤول أولا يؤول وان أول فعند من يؤول أعني في جميع المشكل الذى في القرآن والحديث ونعرف رجوعها كلها الى هذه الاصناف الاربعة والغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد أنقضى وانما قدمناه لأنا رأيناه أهم الاغراض المتعلقة بالشرع والله الموفق للصواب والكفيل بالثواب بمنه ورحمته

وجد في آخر النسخة المطبوع عليها هذه النسخة ما نصه

وكان الفراغ منه في سنة خمس وسبعين وخمسمائة

﴿ يقول مصححه الفقير اليه تعالى محمود السمكري الحلبي ﴾

حمداً لمن تقدس في كنه ذاته عن ادراك العقول والبصائر . وتنزه في عظمة صفاته وجميل أفعاله عن الاشباه والنظائر . فسبحانه من اله دل على أحدية ذاته جليل شؤن ذاته . وشهد بوحدة الوهيته بديع نظام مصنوعاته وصلاة وسلاما على المؤزر بالحجج البالغة وساطع البرهان . وعلى آله وصحبه الذين شيدوا معالم الدين ورفعوا منار الايمان ﴿ وبعد ﴾ فان أفضل المطالب العلمية . وأسنى الرغائب العرفانية . علم التوحيد الذى هو أساس الدين . وقطب السعادة للمتدينين . وان من أهم مؤلفاته وأولاها . وأدقها وأعلاها هذا المؤلف المنيف . والموجز اللطيف . للمولى المحقق . والحبر المدقق . العلامة القاضي أبي الوليد . محمد بن رشد . ضمنه بأوجز مقال . بيان ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . وأوضح فيه مناهج الأدلة في عقائد الملة . ودحض فيه كل بدعة زائغة . وشبهة مضلة . فجزاه الله عنا أحسن جزاه . وأسبغ عليه سحائب رحمته ورضاه . وقد نجز طبعه بحمد الله تعالى على احسن وضع واتم نظام والطف وقع . بالمطبعة الجمالية بحارة الروم بمصر المحمية لاصحابها (محمد امين الخانجي وشركاه — واحمد عارف) وذلك في اواخر جمادى الثانية من شهور السنة الثامنة والعشرين بعد الثلاثمائة والالف . من هجرة من هو على اكمل وصف . صلى الله عليه وسلم

الرد

﴿ على فلسفة ابن رشد الحفيد ﴾

لشيخ الاسلام تقي الدين احمد بن عبد الحليم
ابن تيمية الحنبلي المتوفى سنة ٧٢٨ هجرية

﴿ الطبعة الاولى ﴾

سنة ١٣٢٨ هـ — سنة ١٩١٠ م

(على نفقة احمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه)

طبع بمطبعة الجمالية - بمصر

(الكائنة بحارة الروم بعطفة التتري)

لاصحابها محمد امين الخانجي وشركاه — واحمد عارف



حمداً لمن خص الانسان بقوة التخيل وجمال الاختراع . وزين فكره بدقيق التصور وغريب الابداع . والصلاة والسلام على من أعجز العقول بباهر حكمته وعلى آله وصحبه الذين حفظوا كيان شريعته (وبعد) فهذه مناقشات رائقه . وتدقيقات فائقه . لشيخ الاسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحنبلي المتوفي سنة ٧٢٨ أوردها في كتابه الجمع بين العقل والنقل على بعض الابحاث الواردة في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة للقاضي أبي الوليد أحمد بن رشد الحفيد وجدتها بخط الأستاذ الشيخ طاهر افندي الجزائري الدمشقي مطرزا بها بعض هوامش نسخة من الكتاب المذكور طبع أوروبا محفوظة في مكتبة سعادة أحمد بيك تيمور فآثرت نقلها مذيلا بها الكتاب المذكور حين أعدت طبعه ثانيا مشيراً في أول المقولة الى نمرة الصحيفة وعدد السطر من هذه الطبعة وذلك حباً لنشر الفوائد وخدمة للأمة والله ولي التوفيق

محمد أمين الخانجي

الكتبي

﴿ قال شيخ الاسلام احمد بن عبد الحليم بن تيميه ﴾

ص ٣١ س١ قد جعل أصناف الامة أربعة باطنية وحشوية ومعتزلة وأشعرية وقد قصر حيث لم يذكر السلف وهو مذهب خيار هذه الامة الى يوم القيامة

ص ٣٣س٧ قلت من أصولهم التى تلقوها عن المعتزلة ان ما لايسبق الحوادث فهو حادث وهذا متفق عليه بين العقلاء اذا أريد به الحادث بالشخص فان ما لا يسبق الحادث المعين يجب ان يكون حادثاً واما ما لايسبق نوع الحادث فهو محل النزاع بين الناس وعليه ينبني هذا الدليل وكثير من الناس لايميز في هذا المقام بين ماهو بعينه حادث وماتكون آحاد نوعه حادثة والنوع لم يزل حتى ان كثيراً من أهل الكلام اذا رأوا ان الحركات حادثة أو غيرها من الاعراض اعتقدوا ان مالايسبق ذلك فهو حادث ولم يميزوا بين مالايسبق الحادث المعين وما لايسبق النوع الدائم الذي آحاده حادثة فهو لايسبق النوع وان سبق كل واحد واحد من آحاده ولما تفطن كثير من أهل الكلام للفرق أرادوا ان يثبتوا امتناع حوادث لاتتناهي بطريق التطبيق وما يشبهه كما قد ذكر ذلك في موضعه فهم لايسلمون وجود حوادث لا أول لها عن فاعل قديم ويسلمون وجود فعل حادث العين عن فاعل قديم وهو يقول الحادث يجب ان يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث فيكون فعل حادث الافراد دائم النوع عن فاعل قديم فهو يقول لايمكن وجود حادث عن فاعل أزلي الا بفعل حادث الافراد وهم لايسلمون ذلك اه من كتاب الجمع بين العقل والنقل كتبه على قوله وأما الاشعرية الى قوله أن من أصولهم ان ما لايسبق الحادث حادث

ص ٣٣ س ٨ كتبه على قوله وان كان الفاعل حينا يفعل الى قوله متناهية قد ساقها بتمامها ثم قال قلت هذا الموضع هو الذى أوجب قول النظام ونحوه بالطفرة وقول طائفة من المتفلسفة والمتكلمين بقبول انقسام الى غير نهاية بالقوة لا بالفعل وقد أجاب عن هذا طائفة من نفاة الجزء بان كل ما يوجد فهو يقبل القسمة بمعنى امتياز شئ منه عن شئ وهي القسمة العقلية المفروضة لكن لايلزم وجود مالا يتناهى من الاجزاء لان الموجود وان قيل انه لايقبل القسمة بالفعل لم يكن فيه أجزاء لا تتناهي وان قيل انه يقبلها بالفعل فاذا صغرت أجزاؤه فانها تستحيل وتفسد كما تستحيل أجزاء الماء الصغار هواء واذا استحالت عند تناهي صغرها لم يلزم ان تكون باقية قابلة لانقسامات لاتتناهي ولا يلزم وجود أجزاء لاتتناهى اه

ص ٣٦ س٣ قلت من يقول ان الاحداث هو نفس المحدث والمخلوق هو نفس الخلق والمفعول هو نفس الفعل كما هو قول الاشعرية لا يسلم ان الحدوث عرض ولا ان له محلا فضلا عن ان يكون وجوديا لكنه قد قدم افساد هذا وانه لابد للمفعول من فعل وحينئذ فيقال الاحداث قائم بالفاعل المحدث وحدوث الحادث ليس عرضاً موجوداً قائماً بشيء غير إحداث المحدث ويقال أيضاً ان هذا ينبني على ان المعدوم شيء وان الماهيات في الخارج زائدة على وجودها وكلاهما باطل وبتقدير صحته فيكون الجواب ان القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات لكن هذا الذي ذكره يتقرر بطريقة أصحابه المشهورة ان الحادث مسبوق بالامكان والامكان لابد له من محل فلا بد للمحدث من محل اه كتبه على قوله ومن الشكوك المعتاصة

ص٣٦ س١٣ قلت هذا هو الشبهة المشهورة من أن فعل الفاعل واحداث المحدث ونحو ذلك ان قيل تتعلق بالشيء وقت عدمه لزم كونه موجودا معدوما وان قيل تتعلق به وقت وجوده لزم تحصيل الحاصل ووجوده مرتين وجوابه انه تتعلق به حين وجوده بمعنى أنه هو الذي وكا يجعله موجوداً لا بمعنى انه كان موجودا بدونه فجعله هو أيضاً موجودا اه كتبه على قوله الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء

ص٣٦ س١٩ قوله · فهذه الشكوك : قلت قول هذا وأمثاله ان ابراهيم استدل بطريق الحركة هو من جنس قول أهل الكلام الذين تذمهم أصحابه وسلف الامة ان ابراهيم استدل بطريق الحركة لكن هو يزعم ان طريقة الخواص طريقة ارسطو وأصحابه حيث استدلوا بالحركة على ان حركة الفلك اختيارية وانه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك وأولئك المتكلمون يقولون ان استدلال ابراهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدثا لامتناع وجود حركات لا نهاية لها وكل من الطائفتين تفسد طريقة الاخرى وتبين تناقضها بالادلة العقلية وحقيقة الأمر ان ابراهيم لم يسلك واحدة من الطريقتين ولا أحتج بالحركة بل بالافول الذي هو المغيب والاحتجاب كما قد بسط في موضع آخر فالآفل لا يستحق ان يعبد ولهذا قال (انني براء مما تعبدون الا الذي فطرني) وقال (اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً وما أنا من المشركين) وقومه كانوا مقرين بالرب تعالى لكن كانوا مشركين به فاستدل على ذم الشرك لا على اثبات الصانع ولو كان المقصود اثبات الصانع لكانت قصة ابراهيم حجة عليهم لا لهم فانه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر الى ان أفلت كانت متحركة ولم ينف عنها المحبة ولا تبرأ منها كما تبرأ مما يشركون لما أفلت

فدل ذلك على ان حركتها لم تكن منافية لمقصود ابراهيم بل نافاه أفولها اه

ص ٣٧ س ٨ قوله وأيضاً فان الزمان من الاعراض. قلت مضمون هذا الكلام ان التسلسل في العلل ممتنع لان العلة يجب وجودها عند وجود المعلول وأما في الشروط والآثار مثل كون الوالد شرطاً في وجود الولد ومثل كون الغيم شرطاً في وجود المطر فلا يمتنع وهذا فيه نزاع معروف وقد ذكر في غير هذا الموضع وليس في هذا ماينفع الفلاسفة في قولهم بقدم الافلاك وانما غايته ابطال ما يقوله من يقول بوجوب تناهي الحوادث وقد تقدم غير مرة ان حجة الفلاسفة باطلة على تقدير النقيضين فانه اذا امتنع وجود مالا يتناهى بطل قولهم وان جاز وجوده لم يمتنع ان يكون وجود الافلاك متوقفاً على حوادث قبله وكل حادث مشروط بما قبله كما يقولون هم في الحوادث المشهورة من الاناسي والامطار كما ذكره بل هذا يستلزم امتناع حدوث الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولاتها لها ويقتضي انه يلزم قولهم ان لا يكون للحوادث فاعل اذ كان كل حادث مشروطاً بحادث قبله والعلة التامة المستلزمة لمعلولها يمتنع عندهم وعند غيرهم ان يحدث عنها شيءٌ بوسط أو بغير وسط لان ذلك يقتضي تأخر شيءٌ من معلولاتها فلا تكون تامة بل فيها امكان ما بالقوة لم يخرج الى الفعل وهو نقيض قولهم اه

ص ٤٠ س ٧ كتبه على قوله وأما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها أبو المعالي. قلت مضمون هذا الكلام أثبات ما في الموجودات من الحكمة والغاية المناسبة لاختصاص كل منهما بما خص به وان ارتباط بعض الامور ببعض قد يكون شرطا في الوجود وقد يكون شرطاً في الكمال وبإثبات هذا أخذ يطعن في حجة أبي المعالي وأمثاله ممن لايثبت الامجرد المشيئة المحضة التي تخصص كلا من المخلوقات بصفته وقدره فان هذا هو قول طائفة من أهل الكلام كالاشعرية والظاهرية وطائفة من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وأما الجمهور من المسلمين وغيرهم فانهم مع انهم يثبتون مشيئة الله وارادته يثبتون أيضاً حكمته ورحمته وهؤلاء المتفلسفة أنكروا على الاشعرية نفي الحكمة الغائية كما هو قول جمهور المسلمين فانهم يلزمهم ان يثبتوا المشيئة بطريق الاولى والأحرى فان من فعل المفعول لغاية يريدها كان مريداً للمفعول بطريق الأولى والأحرى فاذا كانوا مع هذا ينكرون الفاعل المختار ويقولون أنه علة موجبة للمعلول بلا ارادة كان هذا في غاية التناقض ومن سلك طريقة أبي المعالي في هذا الدليل لايحتاج الى ان ينفي الحكمة بل يمكنه اذا أثبت الحكمة المرادة ان يثبت الارادة بطريق الأولى وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون

بعض دال على مشيئة فاعله وعلى حكمته أيضاً ورحمته المتضمنة لنفعه واحسانه الى خلقه واذا كان كذلك فقولنا ان ماسوى هذا الوجه جائز يراد به أنه جائز ممكن من نفسه وان الرب قادر على غير هذا الوجه كما هو قادر عليه وهذا لاينافي ان تكون المشيئة والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض فهذه المقدمة التي ذكرها أبو المعالي مقدمة صحيحة لاريب فيها وانما الشأن في تقرير المقدمة الثانية وقد ذكر الكلام عليها في غير هذا الموضع وهو ان التخصيص للممكنات ببعض الوجوه دون بعض هل يستلزم حدوثها أم لا اه

ص٤١س١٩ كتبه على قوله وقد نجد ابن سينا . قلت مراد ابن رشد ان المفعول لا يكون قديماً أزلياً فان الضروري عنده وعند عامة العقلاء حتى ارسطو واتباعه وحتى ابن سينا واتباعه وان تناقضوا هو القديم الازلي الذى يمتنع عدمه في الماضي والمستقبل وهذا يمتنع أن يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم بل هذا لا يكون الا محدثاً والمحدث يمتنع أن ينقلب قديما فلهذا قال الممكن يمتنع أن يكون ضروريا وأما كون الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه وهو المحدث يصير واجب الوجود بغيره فهذا لاريب فيه وما أظن ابن رشد ينازع في هذا ولكن من المتكلمين من ينازع في هذا وهذا حق وان قاله ابن سينا فليس كل ماقاله ابن سينا هو باطلا بل مذهب أهل السنة انه ماشاء الله كان فوجب وجوده وما لم يشأ لم يكن فأمتنع وجوده وهذا يوافق عليه جماهير الخلق اه

ص٤٢س٨ كتبه على قوله فأما القضية الثانية . قلت أما دعواه ان العلماء المذكورين في القرآن هم اخوان الفلاسفة أهل المنطق وأتباع اليونان فدعوى كاذبة فانا نعلم بالاضطرار من دين الاسلام ان الذين أثنى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والأوثان ويقولون بالسحر ولا ممن يقول بقدم الافلاك ولا ممن يقول قولا يستلزم ان الحوادث حدثت بأنفسها ليس لها فاعل ونعلم بالاضطرار ان العلم بالتوحيد ليس موقوفا على ماانفردوا به في المنطق من الكلام في الحد والقياس مما يخالفهم فيه أكثر الناس كتفريقهم بين الذاتيات والعرضيات اللازمة للماهية وتفريقهم بين حقيقة الأعيان الموجودة التي هي ماهيتها وبين نفس الوجود الذي هو الامر الموجود وأمثال ذلك وهذا الذي من ينازع هذين فانه ينصر قول ارسطوطاليس ويقول ان الجائز وجوده وعدمه لا يكون الا محدثا وينكر على ابن سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديماً أزلياً وحكايته لهذا عن أفلاطون قد يقال انه لا يصح فيما يثبته من الجواهر العقلية كالدهر والمادة والخلاء فانه يقول بأنها جواهر

عقلية قديمة أزلية لـكن القول مع ذلك بأنها جائزة ممكنة وقل ذلك عنه فيه نظر . وأما الافلاك فالمنقول عن أفلاطون وغيره انها محدثة فان ارسطوطاليس يقول بقدم الافلاك والعقول والنفوس وهم ينقلون ان أول من قال من هؤلاء بقدم العالم هو ارسطوطاليس وهو صاحب التعاليم وأما القدماء كأفلاطون وغيره فلم يكونوا يقولون أو كثير منهم بقدم أمور أخرى قد يخلق منها شيء آخر ويخلق من ذلك شيء آخر الى أن ينتهي الخلق الى هذا العالم فهذا قول قدمائهم أو كثير منهم وهو خير من قول ارسطوا واتباعه اهـ

ص ٤٢ س ١٣ كتبه على قوله وأما أبو المعالي . قلت أما تسليمه ان الارادة تخص أحد المتماثلين فيناقض ما قد ذكر أولا من انه لابد في المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الآخر والارادة تتعلق بالمفعول لعلم المريد بما في المفعول من تلك الحـكم المطلوبة ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصيص أحـد المتماثلين بالارادة بل لابد ان يختص أحـدهما بأمر أوجب تعلق الارادة به والا فمع التساوي يمتنع ان يراد أحدهما على هذا القول ومع تسليم هذا أمكن أن يقال ان مجرد اختيار الفاعل وهي ارادته خصت الوجود بدهر دون دهر مع التماثل وبقدر دون قدر وبوصف دون وصف وأما منازعته في أن العالم في حد يحيط به فهم لايحتاجون ان يثبتوا أمراً وجـوديا يكون العالم فيه بل هم يقولون انا نعلم امكان تيامنه وتياسره بالضرورة وان كان ماوراءه عدم محض وتسمية ذلك موضعا كقول القائل العالم في موضع ولفظ الموضع والمـكان والحـيز يراد به أمر موجود وأمر معـدوم اهـ

ص ٤٣ س ٥ كتبه على قوله وأما المقدمة القائلة ان الارادة . قلت الـكلام في الارادة وتعددها أو وحدة عينها أو نوعها أو عمومها أو خصوصها أو قدمها أو حدوثها أو حدوث نوعها أو عينها وتنازع الناس في ذلك ليس هذا موضعه وهي من أعظم محاورات النظار والـكلام في ذلك يشبه القول في الـكلام ونحوه لـكن نفس تسليم الارادة للمفعول تستلزم حـدوثه بل تسليم كون الشيء مفعولا يستلزم حدوثه فاما مفعول مراد أزلي لم يزل ولا يزال مقارن لفاعله المريد له الفاعل له بارادة قديمة وفعل قديم فهذا مما يعلم جمهور العقلاء فساده بضرورة العـقل وحينئذ فبتقدير أن يكون الباري لم يزل مريدا لان يفعل شيئاً بعد شيء يكون كل ما سواه حادثا كائنا بعد ان لم يكن وتـكون الارادة قديمة بمعنى أن نوعها قديم وإن كان كل من المحدثات مرادا بارادة حادثة اهـ

ص ٤٤ س ٥ كتبه على قوله فقد تبـين . قلت العمل الذي أصله حب الله تعالى أمر الشرع به لانه مقصود في نفسه وهو معين على العمل الصالح وعلى علم آخر نافع اهـ

ص ٤٥ س ٥ كتبه على قوله وأما المعتزلة . قلت طريق المعتزلة هي الطريق التي ذكرها عن الاشعرية وإنما أخذهامن أخذهامن الاشعرية عنهم والمعتزلة هم الاصل في هذه الطريقة وعنهم انتشرت واليهم تضاف ولهذا لما كان الاشعري تارة يوافقهم وتارة يوافق السلف والائمة وأهل الحديث والسنة ذم هذا الطريقة كما تقدم ذكر كلامه في ذلك فذمها وعابها موافقة للسلف والأئمة في ذلك وابن رشد رأى ما رآه من كتب الاشعرية فرأى اعتمادهم عليها فلذلك تكلم عليها وأفضل متأخري المعتزلة هو أبو الحسين البصري وعلى هذه الطريقة في كتبه كلها يعتمد حتى في كتابه الذي سماه غرر الادلة قال في أوله انا ذاكرون الغرض في هذا الكتاب والمنفعة به لكي اذا عرف الانسان شرف تلك المنفعة وشرف الغرض صبرت نفسه على تحمل المشاق في طلبها والاجتهاد في تحصيلها فنقول ان الغرض به هو الموصل بالادلة الى معرفة الله تعالى ومعرفة ما يجوز عليه ومالا يجوز عليه من الصفات والافعال وصدق رسله وصحة ماجاؤا به قال وظاهر أن المنفعة بذلك عظيمة شريفة من وجوه . منها ان من عرف هذه الاشياء بالادلة أمن أن يستزله غيره عنها اه

ص ٤٥ س ٧ كتبه على قوله فان قيل فاذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست الخ . قلت هذا يبين بان حركات الافلاك ليست من قبل أنفسها بل من محرك منفصل عنها حتى يكون ذلك المحرك لها هو الآمر المسخر وهذا يتبين بوجوه مبسوطة في غير هذا الموضع اه

ص ٤٦ س ١٣ كتبه على قوله وأما الأصل الثاني . قلت في هذه الآية وآية أخذ الميثاق من الكلام ما ليس هذا موضعه وكذلك دعواه انحصار الطريق في هذين النوعين وقوله ان في الآيات ما يدل على العناية دون الاختراع وغير ذلك كلام ليس هذا موضعه بل كلما دل على العناية دل على الاختراع ولكن المقصود هنا حكاية ما ذكره اه

ص ٤٩ س ١٢ كتبه على قوله القول في الوحدانية . قلت المعلوم بنفسه أنه لا يكون المفعول الواحد بعينه فعلا لفاعلين على سبيل الاستقلال ولا التعاون ولا يكون المعلول الواحد بالعين معلولا لعلتين مستقلتين ولا متشاركتين وهذا مالا ينازع فيه أحد من العقلاء بعد تصوره فانه اذا كان أحدهما مستقلا به لزم أن يحصل جميع المفعول المعلول به وحده فلو قدران الآخر كذلك للزم أن يكون كل منهما فعله كله وحده وفعله له وحده ينفي أن يكون له شريك فيه فضلا عن آخر مستقل فيلزم الجمع بين النقيضين إثبات استقلال أحدهما ونفي استقلاله وإثبات تفرده به ونفي تفرده به وهذا جمع بين النقيضين ومن المعلوم بنفسه أن عين المفعول الذي يفعله الفاعل لا يشركه فيه غيره كما لا يستقل به فانه لو شركه فيه غيره لم يكن مفعوله بل كان

بعضه مفعوله وكان مفعولا له ولغيره فيمتنع وقوع الاشتراك فيما هو مفعول لواحد ولهذا كان المعقول من الاشتراك هو التعاون بان يفعل كل منهما غير ما يفعله الآخر كالمتعاونين على البناء هذا ينقل اللبن وهذا يضعه أو على حمل الخشبة هذا يحمل جانبا وهذا يحمل جانبا والمخلوقات جميعاً يعاون بعضها بعضاً في الافعال فليس في المخلوقات مايستقل بمفعول ينفرد به اهـ

ص ٥٠ س ١١ كتبه على قوله قل لو كان الآية : قلت لما قرر أولا امتناع بين فعلهما واحد قرر امتناع أرباب تختلف أفعالهم فان اختلاف الافعال يمنع أن يكون المفعول واحدا والعالم واحد وتفسيره لهذه الآية بهذا من جنس كلامه في تفسير تلك الآية بذلك اهـ

ص ٥٠ س ٢١ قوله ولذلك قال الله تعالى الخ . قلت قد سلك في هذه الآية هذا المسلك الذي ذكره والآية فيها قولان معروفان للمفسرين أحدهما أن قوله (لابتغوا الى ذي العرش سبيلا) أي بالتقرب اليه والعبادة والسؤال له والثاني بالممانعة والمغالبة والاول هو الصحيح فانه قال (لو كان معه آلهة كما يقولون) وهم لم يكونوا يقولون ان آلهتهم تمانعه وتغالبه بخلاف قوله (وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) فهذا في الآلهة المنفية ليس فيه أنها تعلو على الله وأن المشركين يقولون ذلك وأيضاً فقوله (لابتغوا الى ذي العرش سبيلا) يدل على ذلك فانه قال تعالى (إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الي ربه سبيلا) والمراد به اتخاذ السبيل الى عبادته وطاعته بخلاف العكس فانه قال (فان أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا) ولم يقل اليهن سبيلا وأيضاً فاتخاذ السبيل اليه مأمور به كقوله (وابتغوا اليه الوسيلة)وقوله (قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا. أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه) فبين ان الذين يدعون من دون الله يطلبون اليه الوسيلة فهذا مناسب لقوله لو كان معه آلهة لابتغوا الى ذي العرش سبيلا والمقصود هنا بيان ماذكره في طرق المعتزلة ومن سلك سبيلهم من الاشعرية وليس المقصود بسط معنى الآية اهـ

ص ٥٠ س ٢١ كتبه على قوله فهذا هو الدليل بالطبع والشرع في معرفة الوحدانية الخ . قلت بل الذي ذكره النظار من المتكلمين الذي سموه دليل التمانع برهان تام على مقصودهم وهو امتناع صدور العالم عن اثنين وان كان هذا هو توحيد الربوبية والقرآن يبين توحيد الالهية وتوحيد الربوبية اهـ

ص ٥٢ س ١١ كتبه على قوله وقد يدلك على ان الدليل الذي فهمه المتكلمون الخ . قلت

الفساد المذكور في الآية لم يوقت بوقت مخصوص والفساد ليس هو امتناع الوجود الذي يقدر عند تمانع الفاعلين اذا أراد احدهما شيئاً وأراد الآخر نقيضه ولا هو أيضاً امتناع الفعل الذي يقدر عن كون المفعول الواحد لفاعلين فان هذا كله يقتضي عدم الوجود وأما الفساد فهو ضد الصلاح كما قال تعالى (واذا قيل لهم لاتفسدوا في الارض قالوا إنما نحن مصلحون) وقال تعالى (وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي وأصلح ولاتتبع سبيل المفسدين) وقال (ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها) وقال (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون) فصلاح الشيء هو حصول كماله الذي به تحصل سعادته وفساده بالعكس والخلق صلاحهم وسعادتهم في أن يكون الله هو معبودهم الذي تنتهي اليه محبتهم وإرادتهم ويكون ذلك غاية الغايات ونهاية النهايات قال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فعبادته هي الغاية التي فيها صلاحهم اه

ص٥٤ س١٩ هنا نقص وهو (والذي يقال للخواص ان العلم القديم لا يشبه علم الانسان المحدث فالذي يدركه الانسان من تغاير العلم المحدث بالماضي والمستقبل والحاضر هو شيء يخص العلم المحدث وأما العلم القديم فيجب فيه اتحاد هذه العلوم لان انتفاء العلم عنه بما يحدثه من هذه الموجودات الثلاثة محال فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها وانتفى التكييف اذ التكييف يوجب تشبيه العلم القديم بالمحدث) صح اه قلت هذا الكلام من جنس ما حكاه عن المتكلمين فانه اذا اتحد في العلم القديم العلم بالماضي والحاضر والمستقبل ولم يكن هذا مغايرا لهذا كان العلم بالموجود حال وجوده وحال عدمه واحدا وهذا مناقض لما تقدم من قوله يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا غاية ما في هذا الباب ان هذا الرجل يقول ان عدم التغاير هو ثابت في العلم القديم دون المحدث ولاريب ان أولئك المتكلمين يقولون هذا ولكن يقولون لو فرض بقاء العلم الحادث لكان حكمه حكم القديم ويقولون ان هذا من باب حدوث النسب والاضافات التي لا توجب حدوث المنسوب المضاف كالتيامن والتياسر وهكذا هذا يقول إنما تجدد النسب والاضافات وقد ذكر ذلك في مقالة له في العلم لكن المتكلمون خير منه لانهم يقولون بعلمها بعد وجودها إما بعلم زائد عند بعضهم وإما بذلك الاول عند بعضهم وأما هذا فلا يثبت الا العلم الذي هو سبب وجودها كما سيأتي كلامه وهذا عندهم حكم يعم الواجب والقديم وهذا يقول بل ذلك حكم يخص المحدث ولم يأت على الفرق بحجة الا مجرد الدعوى وقد بين ذلك في رسالة أفردها في مسئلة العلم وأراد أن ينتصر

بذلك للفلاسفة الذين قيل عنهم إنهم يقولون انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات الا بوجه كلي اه .

ص٥٥ س ٨ هنا نقص (وهو وقد تبين من قولنا ان الحوادث التي توجب الحدوث للمحل الذي تقوم . هي الحوادث التي تغير جوهر الشيء وأما تحقيق ارادة الله فمن علم الخواص الخاص بهم فهؤلاء أرادوا أن يفهموا الناس من الارادة معنى غير المعنى المفهوم من الارادة المعروفة المفهومة التي صرح بها الشرع وهو معنى لا يفهمه الجمهور ولا تكيفه العقول وجعلوا ذلك أصلا من أصول الشريعة وكفروا من لم يقل به وإنما طور العلماء في هذا أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة لا يقال عنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ولا إرادة حادثة مثل التي في الشاهد بل هي إرادة العقول الانسانية مقصرة عن تكييفها كما هي مقصرة عن تكييف سائر الصفات التي وصف بها نفسه لأنها متى كيفت أشبهت الصفات المكيفة المحدثة فوجب أن يصدق بجميعها بالدلائل البرهانية بلا كيف) صح .
قلت أما كونها ارادة ليست مثل إرادة الخالق فهذا لابد منه فيها وفي سائر الصفات وهذا لا يختص بالارادة كما أن الرب نفسه ليس كمثله شيء فصفاته كذلك لكن مجرد نفي هذا لا ينازعه فيه أحد ومضمون كلامه الوقف عن الكلام في قدمها وحدوثها لابيان حل الشبهة كما فعل في مسألة العلم والفلاسفة الدهرية حائرون في هذا الموضع ومن يتكلم فيها متناقض كلامه لفساد الاصل الذي يبنون عليه وهو صدور الحوادث عن علة موجبة لمعلولها بوسط أو بغير وسط فان هذا ممتنع بل جمع بين النقيضين لان العلة التامة لا يتخلف عنها شيء من موجبها ولا موجب موجبها والحوادث متأخرة فلا تكون من موجبها ولا موجب موجبها اه

اعلان

﴿ من محل محمد أمين الخانجي الكتبي وشركاه بمصر . والاستانه ﴾

كتاب (درة التأويل وغرة التنزيل) في الآيات المتشابهات . لابي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب الاسكافي المتوفى سنة ٤٢١

كتاب (الفوائد) المشوق الى علوم القرآن وعلم البيان . للحافظ شمس الدين ابي عبد الله محمد بن قيم الجوزيه الحنبلي المتوفي سنه ٧٥١

كتاب (بغيـة الوعاه في طبقات اللغويين والنحاه) . للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة ٩١١ : ترجم فيه العلماء الذين اشتهروا شهرة رائدة بهذين العلمين والكتاب في مجلد كبير يشتمل على زهاء (٢٥٠٠) ترجمة

كتاب (ارشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الاصول) للامام الحافظ المجتهد محمد ابن على الشوكاني صاحب نيل الاوطار المتوفي سنة ١٢٥٥

كتاب (الرياض النضره في مناقب الاصحاب العشره) للشيخ المحدث ابي احمد الشهير بالمحب الطبري احد اعيان المائة التاسعه

مجموع (رسائل ابن عابدين) ٣٢ رساله في مواضيع مختلفه : كلها محمد امين الشهير بابن عابدين صاحب حاشية رد المحتار طبعت لاول مرة على نفقة مجلس المعارف بدمشق فاعدنا طبعها مجموعة في جزئين في اشهر مطابع الاستانه العلية

كتاب (الاسلام والرد على منتقديه) من آثار الاستاذ محمد عبده ابانا ومقالات حمات الاسلام في العصر الاخير (٢٤٠

